Roberto Esposito

Bíos

Biopolítica y filosofía

MUTACIONES

Amorrortu/*editores*

MUTACIONES

No se puede pasar por .alto la categoría de biopolitica al intentar interpretar los grandes acontecimientos que sacuden al mundo: la cuestión del *bíos* está en el centro de todos los recorridos políticos significativos. Si es cierto que la biopolitica reviste extraordinaria importancia, no es menos cierto que el concepto está atravesado por una profunda incertidumbre semántica, que lo expone a interpretaciones diversas y encontradas. Permanece irresuelta la pregunta inicialmente formulada por Michel Foucault: ¿Qué hace que la política de la vida termine por acercarse inexorablemente a su opuesto?

En la búsqueda de respuestas, Roberto Esposito no sólo examina, por vez primera, escansiones y antinomias de la génesis moderna de la biopolitica, sino también su extrema inversión tanatopolítica: el nazismo. Oponiéndose a la remoción que realizó la filosofía contemporánea, el autor propone que sólo una confrontación con los dispositivos mortíferos del nazismo brindará las claves conceptuales requeridas para afrontar el enigma de la biopolitica c intentar su reconversión afirmativa. Hace falta pensar la inversión del biopoder nazi. Es preciso desarticular'el vínculo que enlaza vida y política de una manera destructiva para ambas, sin olvidar su implicación recíproca. Con este objetivo, Esposito se sitúa en un amplio escenario analítico. Hobbes y Spinoza, Heidegger y Arendt, Nietzsche y Deleuze son algunas de las grandes referencias que el autor desgrana, para enfrentar de modo intenso y original una de las cuestiones decisivas de nuestro tiempo.

ROBERTO ESPOSITO es profesor de Historia de las Doctrinas Políticas y Filosofía Moral en Ñapóles. Entre sus obras podemos mencionar *Categorie dell'hnpolitko* (1988), *Nove pensieri sulla política* (1993), *L'origine della política. Haivnah Arendt o Simtme Weüf* (1996), *Communitas. Origine e destino della comuniia* (1998), *Immunitas. Protezume e negazione della vita* (2002) —los dos últimos, traducidos en esta colección—.

ISBN 950-518-720-3

9 789505 Í187201

open access

Amorrortu /*e dito res*

Roberto Esposito

Bíos

Biopolitica y filosofía

MUTACIONES

Amorrortu /*e dito res*

Bíos

Creative Commons

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Colección Mutaciones
Bíos. Biopolitica y filosofía, RobscfeaJSsposito
© Giulio Einaudi editore, Turín£2004)
Traducción: Cario R. Molinari Maroíto

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por
Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7° piso (C1057AAS) Buenos Aires
Amorrortu editores España S.L., C/San Andrés, 28 - 28004 Madrid

www.amorrortueditores.com

creative commons

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN-10: 950-618-720-3
ISBN-13: 978-950-518-720-1
ISBN 88-06-17174-7, Turín, edición original

Esposito, Roberto
x~Bfos. Biopolitica y filosofía. - I· ed. - Buenos Aires : Amorrortu, 2006.
320 p. ; 23x14 cm.- (Mutaciones)

Traducción de: Cario R. Molinari Marotto

ISBN 950-518-720-3

1. Filosofía Política. I. Molinari Marotto, Cario R., trad. II. Título
CDD 190

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en diciembre de 2006.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

índice general

9 Introducción

23 1. El enigma de la biopolítica

23 1. Bio/política
41 2. Política, naturaleza, historia
53 3. Política de la vida
63 4. Política sobre la vida

73 2. El paradigma de inmunización

73 1. Inmunidad
91 2. Soberanía
101 3. Propiedad
111 4. Libertad

125 3. Biopoder y biopotencia

125 1. Gran política
137 2. Fuerzas encontradas
148 3. Doble negación
160 4. Después del hombre

175 4. Tanatopolítica (el ciclo del ***genos)***

175 1. Regeneración
187 2. Degeneración
203 3. Eugenesia
218 4. Genocidio

235 5. Filosofía del ***bíos***

235 1. La filosofía después del nazismo
252 2. La carne
272 3. El nacimiento
292 4. Norma de vida

Introducción

1. *Francia, noviembre de 2000.* Una decisión de la Corte de Casación abre una lacerante brecha en la jurisprudencia francesa, al dejar sin efecto dos fallos de segunda instancia, contrarios a su vez a otras tantas sentencias dictadas en instancias previas. La Corte reconoce el derecho de un niño llamado Nicolás Perruche, afectado de gravísimas lesiones congénitas, a demandar al médico que no había efectuado el diagnóstico correcto de rubéola a su madre embarazada, impidiéndole así abortar conforme a su expresa voluntad. Lo que en este caso aparece como objeto de controversia, no resoluble en el plano jurídico, es la atribución al pequeño Nicolás del derecho a *no* nacer. Lo que está en discusión no es el error, comprobado, del laboratorio médico, sino el carácter de sujeto de quien le entabla litigio. ¿Cómo puede un individuo actuar jurídicamente contra la única circunstancia —la de su propio nacimiento— que le brinda subjetividad jurídica? La dificultad es a la vez lógica y ontológica. Ya es problemático que un ser pueda invocar su propio derecho a no ser, pero más difícil aún es pensar en un no ser, precisamente quien aún no ha nacido, que reclama su derecho a permanecer en esa condición, vale decir, a no entrar en la esfera del ser. Lo que parece indecidible conforme a ley es la relación entre realidad biológica y personalidad jurídica, entre vida natural y forma de vida. Es verdad que, al nacer en esas condiciones, el niño sufrió un daño. ¿Pero quién, si no él mismo, habría podido decidir evitarlo, eliminando anticipadamente su propio ser sujeto de vida,

su propia vida de sujeto? No sólo ello. Dado que quien está en condiciones de obstaculizar un derecho subjetivo tiene la obligación de abstenerse de hacerlo, esto implica que la madre se habría visto forzada a abortar, con prescindencia de su libre elección. El derecho del feto a no nacer configuraría, en suma, un deber preventivo, de quien lo ha concebido, de suprimirlo, instaurando así una cesura eugenésica, legalmente reconocida, entre una vida que se considera válida y otra, como se dijo en la Alemania nazi, «indigna de ser vivida».

Afganistán, noviembre de 2001. Dos meses después del ataque terrorista del 11 de septiembre, en los cielos de Afganistán se perfila una nueva forma de guerra «humanitaria». El adjetivo no se refiere, en este caso, a la intención del conflicto —como en Bosnia y en Kbsovo, donde se pretendía defender a pueblos enteros de la amenaza de un genocidio étnico—, sino a su instrumento privilegiado: los bombardeos. Así, sobre el mismo territorio y al mismo tiempo, junto a bombas de alto poder destructivo se arrojan también víveres y medicinas. No debe perderse de vista el umbral que de este modo se atraviesa. El problema no reside únicamente en la dudosa legitimidad jurídica de guerras que, en nombre de derechos universales, se ajustan a la decisión arbitraria, o interesada, de quien tiene la fuerza para imponerlas y comandarlas; tampoco en la frecuente divergencia entre objetivos propuestos y resultados obtenidos. El oxímoron más punzante del bombardeo humanitario reside, antes bien, en la manifiesta superposición entre declarada defensa de la vida y efectiva producción de muerte. Ya las guerras del siglo XX nos habían acostumbrado a la inversión de la proporción entre víctimas militares —que antes superaban con mucho a las demás— y víctimas civiles, cuyo número es hoy ampliamente su-

perior al de las primeras. Asimismo, las persecuciones raciales se basaron desde siempre en el presupuesto de que la muerte de unos refuerza la vida de los otros. Pero, justamente por ello, entre muerte y vida —entre vida que se debe destruir y vida que se debe salvar— persiste, e incluso se profundiza, el surco de una clara división. Este deslinde es el que tiende a borrarse en la lógica de los bombardeos destinados a matar y proteger a las mismas personas. La raíz de esta indistinción no ha de buscarse, como se suele hacer, en un cambio estructural de la guerra, sino más bien en la transformación, mucho más radical, de la idea subyacente de *humanitas*. Esta, considerada durante siglos como aquello que sitúa a los hombres por encima de la simple vida común a las otras especies, y cargada además, precisamente por ello, de valor político, no deja de adherirse cada vez más a su propia materia biológica., Pero, una vez consustanciada con su pura sustancia vital, esto es, apartada de toda forma jurídico-política, la humanidad del hombre queda necesariamente expuesta a aquello que puede a un tiempo salvarla y aniquilarla.

Rusia, octubre de 2002. Grupos especiales de la policía del Estado irrumpen en el Teatro Dubrovska de Moscú, donde un comando checheno tiene como rehenes a casi mil personas, y provocan, con un gas paralizante de efectos letales, la muerte de 128 rehenes y de casi todos los terroristas. El episodio, justificado e incluso tomado como modelo de firmeza por otros gobiernos, marca un paso más en la dirección antes comentada. Aunque en este caso no se utilizó el término «humanitario», no hay diferencia en la lógica subyacente: la muerte de decenas de personas es consecuencia de la voluntad misma de salvar a cuantas sea posible. Sin extendernos sobre otras circunstancias inquietantes, como el uso de gases prohibidos por los

tratados internacionales, o la imposibilidad de contar de antemano con antídotos adecuados con tal de mantener en secreto su naturaleza, detengámonos en el punto que nos interesa: la muerte de los rehenes no fue un efecto indirecto y accidental de la acción de las fuerzas del orden, como puede suceder en estos casos. No fueron los chechenos, sorprendidos por el asalto de los policías, sino los propios policías quienes eliminaron a los rehenes sin más. Suele hablarse de especularidad entre los métodos de los terroristas y los de quienes los enfrentan. Ello puede ser explicable y, dentro de ciertos límites, hasta inevitable. Pero tal vez nunca se vio que agentes gubernativos cuyo cometido era salvar de una muerte posible a los rehenes, llevaran a cabo ellos mismos la matanza con que los terroristas se limitaban a amenazar. Varios factores —el empeño por desalentar esta clase de atentados, el mensaje a los chechenos de que su batalla está perdida sin esperanzas, el despliegue de un poder soberano en evidente crisis— incidieron en la decisión del presidente ruso. No obstante, hay algo más, algo que constituye su tácito presupuesto. El *blitz* en el Teatro Dubrovska no marca la retirada de la política ante la fuerza al desnudo, como también se dijo. Tampoco puede reducírselo al desvelamiento del vínculo originario entre política y mal. Es la expresión extrema que la política puede asumir cuando debe afrontar sin mediaciones la cuestión de la supervivencia de seres humanos suspendidos entre la vida y la muerte. Para mantenerlos con vida a toda costa, incluso puede tomar la decisión de precipitar su muerte.

China, febrero de 2003. La prensa occidental divulga la noticia, rigurosamente mantenida en secreto por el gobierno chino, de que tan sólo en la provincia de Henan hay más de un millón y medio de seropositivos, con tasas que en algunas localidades, como Don-

ghu, alcanzan al ochenta por ciento de la población. A diferencia de otros países del Tercer Mundo, el contagio no tiene una causa natural o sociocultural, sino lisa y llanamente económico-política. No se origina en relaciones sexuales sin protección, ni en el consumo antihigiénico de drogas, sino en la venta masiva de sangre, estimulada y administrada directamente por el gobierno central. La sangre, extraída a campesinos necesitados de dinero, se centrifuga en grandes contenedores que separan el plasma de los glóbulos rojos. Mientras el plasma es enviado a adquirentes ricos, los glóbulos rojos se inyectan nuevamente a los donantes para evitarles la anemia e impulsarlos a repetir continuamente la operación. Pero basta con que uno solo de ellos esté infectado para contagiar toda la partida de sangre sin plasma que contienen los grandes autoclaves. De este modo, poblados enteros se han llenado de seropositivos, destinados casi siempre a morir por falta de medicamentos. Es cierto que precisamente China empezó, poco tiempo atrás, a comercializar fármacos antisida de producción local a bajo costo. Mas no para los campesinos de Henan, ignorados por el gobierno e incluso obligados al silencio para no terminar en la cárcel. Quien reveló la situación, al quedar solo tras la muerte de todos sus allegados, prefirió morir en la cárcel antes que en su cabana. Basta con desplazar el objetivo hacia otro fenómeno más amplio para darse cuenta de que la selección biológica, en un país que aún se define como comunista, no es sólo de clase, sino también de género. Al menos desde que la política estatal del «hijo único», destinada a impedir el crecimiento demográfico, en conjunción con la técnica de la ecograffa, lleva al aborto de gran parte de quienes habrían llegado a ser futuras mujeres. Esto vuelve innecesaria la tradicional usanza campesina de ahogar a las recién nacidas, pero inevitablemente incrementa la desproporción numérica

entre varones y mujeres: se calcula que en no más de veinte años será difícil que los hombres chinos encuentren esposa si no es arrancándola, aún adolescente, a su familia. Tal vez sea esta la razón por la cual, en China, la relación entre los suicidios femeninos y masculinos es de cinco a uno.

Ruanda, abril de 2004. Un informe de la ONU da a conocer que diez mil niños de la misma edad son el fruto biológico de los estupros étnicos cometidos, diez años atrás, durante el genocidio que los hutu consumaron contra los tutsi. Como más tarde en Bosnia y en otras partes del mundo, esta práctica modifica de manera inédita la relación entre vida y muerte conocida en las guerras tradicionales e incluso en aquellas, llamadas asimétricas, libradas contra los terroristas. En ellas, la muerte siempre viene de la vida —hasta *por intermedio* de la vida, como en los ataques suicidas de los kamikazes—, mientras que en el estupro étnico es la vida la que viene de la muerte, de la violencia, del terror de mujeres a quienes se embaraza aún desmayadas por los golpes recibidos o inmovilizadas con un cuchillo sobre la garganta. Es este un ejemplo de eugenesia «positiva» que no se contrapone a la otra, «negativa», practicada en China u otros sitios, sino que constituye su resultado contrafáctico. Mientras los nazis, y todos sus émulos, consumaban el genocidio mediante la destrucción anticipada del nacimiento, el genocidio actual se lleva a cabo mediante el nacimiento forzado, equivalente a la más drástica perversión del acontecimiento que lleva en sí la esencia de la vida, además de su promesa. Contrariamente a quienes vieron en la novedad del nacimiento el presupuesto, simbólico y real, para una acción política renovada, el estupro étnico hizo del nacimiento el punto culminante de la conjunción entre política y muerte —pero todo ello, en la trágica paradoja

de una nueva generación de vida—. Que todas las madres de guerra ruandesas, al dar testimonio acerca de su experiencia, hayan declarado que aman a su hijo nacido del odio, significa que la fuerza de la vida prevalece aún sobre la de la muerte. Significa también que la más extrema práctica inmunitaria —afirmar la superioridad de la sangre propia llegando a imponerla a quien no la comparte— está destinada a volverse contra sí misma, produciendo exactamente lo que quería evitar. Los hijos hutu de las mujeres tutsi, o tutsi de los hombres hutu, son el resultado objetivamente comunitario —esto es, multiétnico— de la más violenta inmunización racial. También desde esta perspectiva estamos frente a una suerte de indecidible, un fenómeno de dos caras, en el que la vida y la política se imbrican en un vínculo imposible de interpretar sin un nuevo lenguaje conceptual.

2. En su centro está la noción de biopolítica. Sólo basándose en ella es posible encontrar, para acontecimientos como los expuestos, que escapan a una interpretación más tradicional, un sentido global que vaya más allá de su mera manifestación. En verdad, ellos devuelven una imagen extrema, pero ciertamente no inexacta, de una dinámica que a esta altura involucra a todos los grandes fenómenos políticos de nuestro tiempo. De la guerra de y contra el terrorismo a las migraciones masivas, de las políticas sanitarias a las demográficas, de las medidas de seguridad preventivas a la extensión ilimitada de las legislaciones de emergencia, no hay fenómeno de relevancia internacional ajeno a la doble tendencia que sitúa los hechos aquí mencionados en una única línea de significado: por una parte, una creciente superposición entre el ámbito de la política, o del derecho, y el de la vida; por la otra, según parece, como derivación, un vínculo igualmente estrecho con la muerte. Es esta la trágica

paradoja sobre la cual se había interrogado Michel Foucault en una serie de escritos que se remontan a mediados de la década de 1970: ¿por qué, al menos hasta hoy, una política de la vida amenaza siempre con volverse acción de muerte?

Creo que puede afirmarse, sin desconocer la extraordinaria fuerza analítica de su trabajo, que Foucault nunca dio una respuesta definitiva a este interrogante. O, por mejor decir, siempre osciló entre distintas respuestas, tributarias a su vez de modos diferentes de formular la problemática que él mismo planteó. Las opuestas interpretaciones de la biopolitica que hoy se enfrentan —una radicalmente negativa y la otra incluso eufórica— no hacen sino absolutizar, ampliando la brecha entre ellas, las dos opciones hermenéuticas entre las que Foucault nunca hizo una elección de fondo. Sin querer anticipar aquí una reconstrucción más detallada, mi impresión es que este punto muerto filosófico y político se origina en una fallida o insuficiente pregunta acerca de los presupuestos del tema en cuestión. No sólo qué significa el concepto de biopolitica, sino también cuándo nació. ¿Cómo se configuró en caso y de qué aporías todavía es portador en su interior? Bastó con extender la búsqueda en el eje diacrónico, y también en el plano horizontal, para reconocer que, aunque decisivas, las teorizaciones de Foucault no son sino el segmento final, y sin duda el más acabado, de una línea argumentativa cuyo origen se remonta a comienzos del siglo pasado. Es evidente que sacar a la luz —diría que por primera vez— esta veta léxica, señalando contigüidades y divergencias semánticas, no tiene únicamente interés filológico. En primer lugar, porque sólo una profundización de esta clase puede poner de manifiesto, por contraste, la fuerza y la originalidad de las tesis foucaultianas. Pero, además, y sobre todo, porque permite penetrar desde varios ángulos, y con mayor ampli-

tud de miras, en. la caja negra de la biopolítica, haciendo posible también una perspectiva crítica del recorrido interpretativo que inició el propio Foucault; por ejemplo, en lo que concierne a la compleja relación que él instituyó entre régimen biopolítico y poder soberano. También analizaremos en detalle esta cuestión más adelante; pero, dentro de esa relación, conviene centrar desde ahora la atención en un vínculo que compromete el sentido mismo de la categoría que nos ocupa: el que se establece entre la política de la vida y el conjunto de las categorías políticas modernas. ¿La biopolítica precede a la modernidad, la sigue, o coincide temporalmente con ella? ¿Tiene una dimensión histórica, epocal, u originaria? Tampoco para este interrogante —decisivo, en tanto lógicamente ligado a la interpretación de nuestra contemporaneidad—la respuesta de Foucault es del todo clara, pues oscila entre una actitud continuista y otra más proclive a marcar umbrales diferenciales.

Mi tesis es que esta incertidumbre epistemológica es atribuible a la falta de un paradigma más dúctil —capaz de articular más estrechamente las dos voces que contiene el concepto que nos ocupa—, al que desde hace tiempo me refiero en términos de inmunización. Sin extenderme ahora sobre su significado global, que ya tuve ocasión de definir en todas sus proyecciones de sentido, es preciso remarcar un elemento que restituye el eslabón faltante de la argumentación foucaultiana: el nexo peculiar que ese paradigma instituye entre biopolítica y modernidad. Sólo si se la vincula conceptualmente con la dinámica inmunitaria de protección negativa de la vida, la biopolítica revela su génesis específicamente moderna. No porque no haya una raíz de ella reconocible también en épocas anteriores, sino porque sólo la modernidad hace de la autoconservación del individuo el presupuesto de las restantes categorías políticas, desde la de sobe-

ranía hasta la de libertad. Desde luego, el hecho mismo de que la biopolitica moderna tome cuerpo con la mediación de categorías aún referibles a la idea de orden, entendido como lo trascendental de la relación entre poder y sujetos, significa que el carácter político del *bíos* no está afirmado aún de manera absoluta. Para que esto ocurra —para que la vida sea *inmediatamente* traducible a política, o para que la política adquiera una caracterización *intrínsecamente* biológica— debe aguardarse hasta el viraje totalitario de la década de 1930, especialmente en su versión nazi. Entonces, no sólo se hará que lo negativo, esto es, la amenaza de la muerte, sea funcional para el establecimiento del orden, como ya sucedía durante la etapa moderna, sino que se lo producirá en cantidad cada vez mayor, conforme a una dialéctica tanatopolítica destinada a condicionar la potenciación de la vida a la consumación cada vez más extendida de la muerte.

En el punto de inflexión entre la primera y la segunda inmunización se halla la obra de Nietzsche, a la que dedico un capítulo completo, no sólo por su intrínseca relevancia biopolitica, sino porque constituye un extraordinario sismógrafo del agotamiento de las categorías políticas modernas en su rol de mediación ordenadora entre poder y vida. Hacer de la voluntad de poder el impulso vital fundamental implica afirmar, a un tiempo, que la vida tiene una dimensión constitutivamente política y que la política tiene como único fin conservar y expandir la vida. Justamente en la relación entre estas dos últimas modalidades de referirse al *bíos* se juega el carácter innovador o conservador, activo o reactivo, de las fuerzas enfrentadas. El propio Nietzsche —el significado de su obra— es parte de esta confrontación y de esta lucha, en el sentido de que expresa, a la vez, la más explícita crítica a la deriva inmunitaria moderna y un elemento interno que la acelera. De aquí surge un desdoblamiento, ca-

tegorial y también estilístico, entre dos tonalidades de pensamiento contrapuestas y entrelazadas, que constituye el rasgo distintivo del texto nietzscbeano: destinado, por un lado, a anticipar, al menos en el plano teórico, el deslizamiento destructivo y autodestructivo de la biocracia del siglo XX, y, por el otro, a prefigurar las líneas de una biopolítica afirmativa aún por venir.

3. La última sección del libro se ocupa de la relación entre filosofía y biopolítica *después del nazismo*. ¿Por qué insistir en hacer referencia a la que quiso ser la más explícita negación de la filosofía tal como esta se configuró desde sus orígenes? En primer término, porque justamente semejante negación requiere que se penetre filosóficamente en su fondo más oscuro. Y, además, porque el nazismo negó la filosofía no de manera genérica, sino en favor de la biología, de la que se consideró la realización más consumada. Un amplio capítulo examina en detalle esta tesis, confirmando su veracidad, al menos en el sentido literal de que el régimen nazi llevó a un grado nunca antes alcanzado la biologización de la política: trató al pueblo alemán como a un cuerpo orgánico necesitado de una cura radical, consistente en la extirpación violenta de una parte de él muerta ya espiritualmente. Desde este ángulo, a diferencia del comunismo, con el cual todavía se lo equipara en homenaje postumo a la categoría de totalitarismo, el nazismo ya no se inscribe en las dinámicas autoconservadoras de la primera o de la segunda modernidad. No porque resulte extraño a la lógica inmunitaria, sino, al contrario, porque es parte de ella de manera paroxística, hasta el punto de dirigir sus dispositivos protectores contra su propio cuerpo, tal como sucede en las enfermedades autoinmunes. Las órdenes finales de autodestrucción provenientes de Hitler, atrincherado en el bunker de Ber-

lín, constituyen un testimonio dé impresionante evidencia al respecto. Desde este punto de vista, bien puede decirse que la experiencia nazi representa la culminación de la biopolitica, al menos en la expresión caracterizada por una absoluta indistinción respecto de su reverso tanatopolítico. Pero, justamente por ello, la catástrofe en que se hundió constituye la ocasión para una reflexión epocal renovada acerca de una categoría que, lejos de desaparecer, adquiere cada día más relieve, como lo demuestran no sólo los acontecimientos recordados páginas atrás, sino también la configuración de conjunto de la experiencia contemporánea, sobre todo desde que la implosión del comunismo soviético desplazó la última filosofía de la historia moderna, para entregarnos un mundo íntegramente globalizado.

Hoy en día se debe llevar la reflexión a ese ámbito: el cuerpo que experimenta de manera cada vez más intensa la indistinción entre política y vida ya no es el del individuo; tampoco el cuerpo soberano de las naciones, sino el cuerpo, a la vez desgarrado y unificado, del mundo. Nunca como hoy los conflictos, las heridas, los miedos que lo atormentan, parecen poner en juego nada menos que su vida misma, en una singular inversión entre el motivo filosófico clásico del «mundo de la vida» y el otro, sumamente actual, de la «vida del mundo». Por esta razón, la reflexión contemporánea no puede ilusionarse —como todavía sucede— con cerrar filas en una defensa anacrónica de las categorías políticas modernas alteradas y vueltas del revés como un guante por el biopoder nazi. No puede ni debe hacerlo, en primer lugar, porque la biopolitica tuvo origen precisamente en ellas, antes de rebelarse contra su presencia. Y, además, porque el núcleo del problema que enfrentamos —la modificación del *bíos* por obra de una política identificada con la técnica— fue planteado por primera vez, de una manera que

aun definirla como apocalíptica resulta insuficiente, precisamente por la filosofía antifilosófica y biológica del hitlerismo. Me doy cuenta de cuan delicada es esta afirmación por sus contenidos y más aún por sus resonancias. Pero rio se pueden anteponer cuestiones de oportunidad a la verdad de las cosas. Por otra parte, el gran pensamiento del siglo XX lo comprendió desde un principio, aceptando el enfrentamiento, y el choque, con el mal radical en su propio terreno. Así fue para Heidegger, a lo largo de un itinerario tan próximo a ese remolino que corrió el riesgo de dejarse engullir por él. Fue así también para Arendt y Foucault, ambos conscientes de distinto modo de que sólo se podía subir desde el fondo si se conocían sus derivas y precipicios. Es el camino que yo mismo he tratado de seguir trabajando, en sentido inverso, dentro de tres dispositivos nazis: la *normativización absoluta de la vida,* el *doble cierre del cuerpo* y la *supresión anticipada del nacimiento.* Las pautas que obtuve pretenden bosquejar los contornos, sin duda aproximados y provisorios, de una biopolitica afirmativa capaz de hacer que la política nazi de la muerte se invierta en una política ya no sobre la vida, sino *de* la vida.

Hay un último punto que me parece útil aclarar por anticipado. Sin excluir la legitimidad de otros recorridos interpretativos, ú otros proyectos normativos, no creo que el cometido de la filosofía —incluso frente a la biopolitica— sea proponer modelos de acción política, haciendo de la biopolitica la bandera de un manifiesto revolucionario o, cuando menos, reformista. No porque ello sea demasiado radical, sino porque lo es demasiado poco. Por lo demás, contradiría el presupuesto inicial según el cual ya no es posible desarticular política y vida de una manera que confíe la segunda a la dirección externa de la primera. Esto no quiere decir, por supuesto, que la política no pueda actuar sobre aquello que es simultáneamente su propio

objeto y su propio sujeto, morigerando la presión de los nuevos poderes soberanos donde sea posible y necesario. Quizá lo que hoy se requiera, al menos para quien hace de la filosofía su profesión, sea el camino inverso: no tanto pensar la vida en función de la política, sino pensar la política en la forma misma de la vida. En verdad, no es un paso fácil: consistiría en referirse a la biopolítica no desde fuera —en la modalidad de la aceptación o en la del rechazo—, sino desde su interior. Abrirla hasta hacer surgir algo que hasta hoy permaneció vedado a la mirada porque lo atenazaba su contrario. De esta posibilidad —y de esta necesidad— he procurado ofrecer más de un ejemplo: en relación con las figuras de la *carne,* la *norma* y el *nacimiento,* pensadas como la inversión de las del cuerpo, la ley y la nación. Pero acaso la dimensión a la vez más general y más intensa de esta deconstrucción constructiva incumba a ese paradigma inmunitario que constituye el modo peculiar en que hasta ahora se ha presentado la biopolítica. No hay otro caso en el que su semántica —la protección negativa de la vida— revele a tal punto una íntima relación con su opuesto comunitario. Si la *immunitas* no es siquiera pensable por fuera del *munus* común al que, no obstante, niega, quizá también la biopolítica, que hasta ahora conoció su pliegue constrictivo, pueda invertir su signo negativo en una afirmación de sentido diferente.

1. El enigma de la biopolítica

1. Bio Ipolítica

1. En el lapso de algunos años, la noción de «biopolítica» no sólo se ha instalado en el centro del debate internacional, sino que ha marcado el inicio de una etapa completamente nueva de la reflexión contemporánea. Desde que Michel Foucault, si bien no acuñó su denominación, replanteó y recalificó el concepto, todo el espectro de la filosofía política sufrió una profunda modificación. No porque repentinamente hubieran salido de escena categorías clásicas como las de «derecho», «soberanía» y «democracia»: ellas continúan organizando el discurso político más difundido, pero su efecto de sentido se muestra cada vez más debilitado y carente de verdadera capacidad interpretativa. En vez de explicar una realidad que en todos los aspectos escapa al alcance de su análisis, esas categorías necesitan ellas mismas el examen de una mirada más penetrante que a un tiempo las deconstruya y las explique. Tomemos el ámbito de la ley. A diferencia de lo que algunas veces se ha sostenido, no hay motivos para pensar en su reducción. Más bien parece ganar cada vez más terreno en el plano interno y en el internacional: el proceso de normativización abarca espacios cada vez más amplios. No obstante ello, el lenguaje jurídico en cuanto tal se revela incapaz de sacar a la luz la lógica profunda de esta transformación. Cuando, por ejemplo, se habla de «derechos humanos», antes que a determinados sujetos jurídicos, se hace referencia a individuos definidos exclusivamen-

te por su condición de seres vivientes. Algo análogo se puede afirmar acerca del dispositivo político de la soberanía. No sólo no parece en modo alguno destinado a desaparecer, como con cierta precipitación se había pronosticado, sino que, al menos en lo que respecta a la mayor potencia mundial, parece extender e intensificar su radio de acción. Y, sin embargo, también en este caso, lo hace por fuera del repertorio que durante algunos siglos perfiló sus rasgos frente a los ciudadanos y frente a los demás organismos estatales. Tras haberse derrumbado la clara distinción entre lo interno y lo externo, y, por consiguiente, también entre paz y guerra, que durante mucho tiempo caracterizó al poder soberano, este se encuentra en contacto directo con cuestiones de vida y muerte que ya no conciernen a zonas determinadas, sino al mundo en toda su extensión. En definitiva: vistos desde cualquier ángulo, derecho y política aparecen cada vez más directamente comprometidos por algo que excede a su lenguaje habitual, arrastrándolos a una dimensión exterior a sus aparatos conceptuales. Ese «algo» —ese elemento y esa sustancia, ese sustrato y esa turbulencia— es justamente el objeto de la biopolitica.

Empero, su relevancia epocal no parece corresponderse con una adecuada claridad en cuanto categoría. Lejos de haber adquirido una sistematización definitiva, el concepto de biopolitica aparece atravesado por una incertidumbre, una inquietud, que impiden toda connotación estable. Es más: podría agregarse que está expuesto a una creciente presión hermenéutica que parece hacer de él no sólo el instrumento, sino también el objeto, de un áspero enfrentamiento filosófico y político respecto de la configuración y el destino de nuestro tiempo. De aquí su oscilación —bien se podría decir: su dispersión— entre interpretaciones, y antes entre tonalidades, no sólo diferentes, sino incluso contrapuestas. Lo que está enjuego es, natural-

mente, la índole de la relación entre los dos términos que componen la categería de biopolítica. Y antes que ello, la definición misma de esos términos: ¿Qué debe entenderse por *bíos?* ¿Cómo debe pensarse una política directamente orientada hacia él? De poco sirve, en relación con estas preguntas, remitirse a la figura clásica del *bíos politikós,* pues, al parecer, la semántica en cuestión obtiene sentido precisamente de su retiro. Si se desea permanecer dentro del léxico griego y, en especial, aristotélico, más que al término *bíos,* entendido como «vida calificada» o «forma de vida», la biopolítica remite, si acaso, a la dimensión de la *zoé,* esto es, la vida en su simple mantenimiento biológico; o por lo menos a la línea de unión a lo largo de la cual el *bíos* se asoma hacia la *zoé,* naturalizándose él también. Pero, debido a este intercambio terminológico, la idea de biopolítica parece situarse en una zona de doble indiscernibilidad. Por una parte, porque incluye un término que no le corresponde y que incluso amenaza con distorsionar su rasgo más pregnante; por la otra, porque refiere a un concepto —-justamente el de *zoé*— de problemática definición él mismo: ¿qué es, si acaso es concebible, una vida absolutamente natural, o sea, despojada de todo rasgo formal? Tanto más hoy, cuando el cuerpo humano es cada vez más desafiado, incluso literalmente atravesado, por la técnica.[1] La política penetra directamente en la vida, pero entretanto la vida se ha vuelto algo distinto de sí misma. Y entonces, si no existe una vida natural que no sea, a la vez, también técnica; si la relación de dos entre *bíos* y *zoé* debe, a esta altura, incluir a la *téchne* como tercer término correlacionado, o tal vez debió incluirlo desde siempre, ¿cómo hipotetizar una relación exclusiva entre vida y política?

[1] **Cf. al respecto la compilación, al cuidado de Ch. Geyer, *Biopolitik,* Francfort del Meno, 2001.**

También desde esta vertiente el concepto de biopolitica parece retroceder, o vaciarse de contenido, en el momento mismo en que se lo formula. Lo que queda claro es su determinación negativa, aquello que *no* es. O aun el horizonte de sentido de cuyo cierre es señal. Se trata de ese complejo de mediaciones, oposiciones, dialécticas, que durante un extenso período fue condición de posibilidad para el orden político moderno, al menos conforme a su interpretación corriente. Con respecto a ellas, a las preguntas que contestaban y a los problemas que suscitaban —relativos a la definición del poder, a la medida de su ejercicio, a la delincación de sus límites—, el dato incontrovertible es un desplazamiento general del campo, de la lógica e incluso del objeto de la política. En el momento en que, por una parte, se derrumban las distinciones modernas entre público y privado, Estado y sociedad, local y global, y, por la otra, se agotan todas las otras fuentes de legitimación, la vida misma se sitúa en el centro de cualquier procedimiento político: ya no es concebible otra política que una política de la vida, en el sentido objetivo y subjetivo del término. Mas, justamente con relación al nexo entre sujeto y objeto de la política, reaparece la brecha interpretativa a que aludíamos: ¿Qué significa el gobierno político de la vida? ¿Debe entenderse que la vida gobierna la política, o bien que la política gobierna la vida? ¿Se trata de un gobierno *de* o *sobre* la vida? Esta misma disyuntiva conceptual puede expresarse mediante la bifurcación léxica entre los términos «biopolitica» y «biopoder», empleados indistintamente en otras circunstancias; por el primero se entiende una política en nombre de la vida, y por el segundo, una vida sometida al mando de la política. Pero, también de este modo, ese paradigma que buscaba una soldadura conceptual resulta una vez más desdoblado y, diríase, cortado en dos por su propio movimiento. Comprimido y al mismo tiem-

po desestabilizado por lecturas en competencia, sujeto a constantes rotaciones en torno a su propio eje, el concepto de biopolítica corre el riesgo de perder su propia identidad y trocarse en enigma.

2. Para comprender el motivo de esta situación no hay que limitar la perspectiva propia a lo expuesto por Foucault. Es preciso remontarse a los escritos y autores a partir de los cuales, aunque nunca los cite, su análisis se pone en movimiento en forma de replanteo y, a la vez, deconstrucción crítica. Aquellos —al menos los que se refieren explícitamente al concepto de biopolítica— pueden catalogarse en tres bloques diferenciados y sucesivos en el tiempo, caracterizados respectivamente por un enfoque de tipo organicista, antropológico y naturalista. Al primero puede vincularse una nutrida serie de ensayos, principalmente alemanes, que comparten una concepción vitalista del Estado, como *Zum Werden und Leben der Staaten* (1920), de Karl Binding (al cual tendremos ocasión de referirnos más adelante),[2] *Der Staat ais lébendiger Úrganismus,* de Eberhard Dennert (1922),[3] *Der Staat, ein Lebenwesen* (1926), de Eduard Hahn.[4] Pero centremos la atención en quien fue probablemente el primero en emplear el término «biopolítica», el sueco Rudolph Kjellen, a quien también se debe la acuñación de la expresión «geopolítica», luego elaborada por Friedrich Ratzel y por Karl Haushofer en clave decididamente racista. Respecto de esta deriva —que poco después desembocó en la teorización nazi del «espacio vital» *(Lebensraum)*— debe aclararse que la posición de Kjellen queda más disimulada, a pesar de su proclamada simpatía por la Alemania guillermina

[2] **K. Binding, *Zum Werden und Leben der Staaten,* Munich-Leipzig, 1920.**

[3] **E. Dennert, *Der Staat ais lebendiger Organismus,* Halle, 1922.**

[4] **E. Hahn, *Der Staat, ein Lebenwesen,* Munich, 1926.**

y, además, cierta propensión a una política exterior agresiva. Así, ya en el libro de 1905 sobre las grandes potencias,[5] sostiene que los Estados vigorosos que sólo disponen de un territorio limitado se ven en la necesidad de ampliar sus fronteras mediante la conquista, la anexión y la colonización de otras tierras. Pero en su libro de 1916, *Estado como forma de vida (Staten som livsform),*[6] Kjellen afirma esta necesidad geopolítica en estrecha relación con una concepción organicista irreductible a las teorías constitucionales de matriz liberal. Mientras estas representan al Estado como el producto artificial de una libre elección de los individuos que le dieron origen, Kjellen lo entiende como «forma viviente» *(som livsform,* en sueco, o *ais Lebensform,* en alemán) provista, en cuanto tal, de instintos y pulsiones naturales. Ya en esta transformación de la idea de Estado, según la cual este no es un sujeto de derecho nacido de un contrato voluntario, sino un conjunto integrado de hombres que se comportan como un único individuo espiritual y corpóreo a la vez, puede detectarse el núcleo originario de la semántica biopolitica. En el *Sistema de política,* que compendia estas tesis, escribe Kjellen:

> **Esta tensión característica de la vida misma [...] me ha impulsado a dar a esa disciplina, por analogía con la ciencia de la vida, la biología, el nombre de *biopolitica;* esto se comprende mejor considerando que la palabra griega «bíos» designa no sólo la vida natural, física, sino tal vez, en medida igualmente significativa, la vida cultural. Esta denominación apunta también a expresar la dependencia que la sociedad manifiesta respecto de las leyes de la vida; esa dependencia, más que cualquier otra cosa, promueve al Estado mismo al papel de arbitro, o al menos de mediador.**[7]

[5] R. Kjellen, *Stormakterna. Konturer kring samtidens storpolitik* (1905), Estocolmo, 1911, págs. 67-8.

[6] R. Kjellen, *Staten som livsform,* Estocolmo, 1916.

[7] R. Kjellen, *Grundriss zu einem System der Politik,* Leipzig, 1920, págs. 93-4.

Estas expresiones nos llevan más allá de la antigua metáfora del Estado-cuerpo con sus múltiples metamorfosis de inspiración posromántica. Lo que comienza a perfilarse es la referencia a un sustrato natural, un principio sustancial, resistente y subyacente a cualquier abstracción, o construcción, de carácter institucional. En contra de la concepción moderna, derivada de Hobbes, de que sólo se puede conservar la vida si se instituye una barrera artificial frente a la naturaleza, de por sf incapaz de neutralizar el conflicto e incluso proclive a potenciarlo, vuelve a abrirse paso la idea de la imposibilidad de una verdadera superación del estado natural en el estado político. Este no es en modo alguno negación del primero, sino su continuación en otro nivel, y está destinado, por consiguiente, a incorporar y reproducir sus caracteres originarios.

Este proceso dé naturalización de la política, que en Kjellen todavía se inscribe en una estructura histórico-cultural, se acelera decididamente en un ensayo del barón Jacob von Uexküll, quien más tarde habría de volverse célebre justamente en el campo de la biología comparada. Me refiero a *Staatsbiologie,* publicado asimismo en 1920, con el sintomático subtítulo de *Anatomie, Phisiologie, Pathologie des Staates.* También en este caso, como antes en Kjellen, el razonamiento gira en torno a la configuración biológica de un Estado-cuerpo unido por la relación armónica de sus órganos, representativos de las diversas profesiones y competencias, mas con un doble desplazamiento léxico, que no es en absoluto irrelevante, respecto del modelo anterior. En primer lugar, ya no se habla de un Estado cualquiera, sino del Estado alemán, con sus peculiares características y necesidades vitales. Pero lo que hace la diferencia es, sobre todo, la importancia que, precisamente en relación con aquel, adquiere la vertiente de la patología respecto de la ana-

tomía y la fisiología, que se le subordinan. Ya se entrevén aquí los pródromos de una urdimbre teórica —la del síndrome degenerativo y el consiguiente programa regenerativo— que habrá de alcanzar sus macabros fastos en las décadas inmediatamente sucesivas. Amenazan la salud pública del cuerpo germánico una serie de enfermedades que, con referencia evidente a los traumas revolucionarios de esa época, son identificadas en el sindicalismo subversivo, la democracia electoral y el derecho de huelga, todas ellas formaciones cancerosas que anidan en los tejidos del Estado llevándolo a la anarquía y a la disolución: «como si la mayoría de las células de nuestro cuerpo, y no las del cerebro, fueran las que decidieran qué impulsos se han de transmitir a los nervios».[8]

Sin embargo, en el avance hacia los futuros desarrollos totalitarios adquiere mayor relevancia todavía la referencia biopolitica a los «parásitos» que, una vez que han penetrado en el cuerpo político, se organizan entre sí en perjuicio de los demás ciudadanos. Se los divide en «simbiontes», incluso de distinta raza, que en determinadas circunstancias pueden ser de utilidad para el Estado, y parásitos propiamente dichos, instalados como un cuerpo vivo extraño dentro del cuerpo estatal, de cuya sustancia vital reciben sustento. En contra de estos últimos —concluye Uexküll de manera amenazadoramente profética— hay que formar un estrato de médicos de Estado, o conferir al Estado mismo una competencia médica, capaz de regresarlo a la salud mediante la remoción de las causas del mal y la expulsión de sus gérmenes transmisores: «Todavía falta una academia de amplias miras, no sólo para la formación de médicos de Estado, sino también para la institución de una medicina de Esta-

[8] **J. von Uexküll, *Staatsbiologie. Anatomie, Phisiologie, PatJwlogie des Staates,* Berlín, 1920, pág. 46.**

do. No contamos con ningún órgano al que se pueda confiar la higiene del Estado».[9]

El tercer texto en el que conviene centrar la atención —porque además está expresamente dedicado a la categoría que nos ocupa— es *Bio-politics,* del inglés Morley Roberts, publicado en Londres en 1938 con el subtítulo *An essay in the physiology, pathology and poliiics ofthe social and somatie organism.* También en este caso el presupuesto de fondo, ya mencionado en las páginas de introducción, es la conexión no sólo analógica, sino real, concreta, material, de la política con la biología, en especial con la medicina. Se trata de una perspectiva que en sus ejes rectores no está lejos del planteo de Uexküll: así como la fisiología es inseparable de la patología —de la cual obtiene significado y relevancia—, el organismo estatal no podrá ser conocido, ni guiado, más que a partir de la calificación de sus enfermedades actuales o potenciales. Estas, más que un simple riesgo, representan la verdad última, en tanto primordial, de una entidad viviente de por sí perecedera. En consecuencia, la biopolitica tiene, por un lado, la misión de reconocer los riesgos orgánicos que amenazan al cuerpo político, y, por el otro, la de individualizar, y preparar, los mecanismos de defensa para hacerles frente, arraigados también en el terreno biológico. Con esta última necesidad se relaciona la parte más innovadora del libro de Roberts, constituida por una extraordinaria comparación entre el aparato defensivo del Estado y el sistema inmunitario, que confirma por anticipado un paradigma interpretativo que tendremos ocasión de examinar más adelante:

El modo más simple de considerar la inmunidad es contemplar el cuerpo humano como un complejo organismo so-

[9] ***Ibid.*, pág. 55.**

cial, y el organismo nacional, como un individuo funcional más simple, o como una «persona», ambos expuestos a diversas clases de riesgos frente a los cuales es necesario intervenir. Esta intervención es la inmunidad en acción.[10]

A partir de esta primera formulación, el autor desarrolla entre Estado y cuerpo humano un paralelo que involucra todo el repertorio inmunológico —desde los antígenos hasta los anticuerpos, desde la función de la tolerancia hasta el sistema retículo-endotelial—, individualizando para cada elemento biológico el elemento político correspondiente. Pero probablemente el tramo más significativo, en la dirección ya tomada por Uexküll, sea aquel en el cual se refiere a los mecanismos de repulsión y expulsión inmunitaria de tipo racial:

El estudiante de biología política debería estudiar los comportamientos nacionales de masas y sus resultados como si fueran secreciones y excreciones en desarrollo. Las repulsiones nacionales o internacionales pueden depender de poca cosa. Si se plantea la cuestión en un nivel más bajo, bien se sabe que el olor de una raza puede ofender a otra raza tanto o más que diferencias de usos y costumbres.[11]

Que el texto de Morley concluya, en el año de inicio de la Segunda Guerra Mundial, con una analogía entre el rechazo inmunitario inglés hacia los judíos y una crisis anafiláctica del cuerpo político, es una señal elocuente de la inclinación, cada vez más empinada, de esta primera elaboración biopolítica: una política construida directamente sobre el *bíos* está siempre expuesta al riesgo de subordinar violentamente el *bíos* a la política.

[10] **M. Roberts, *Bio-politics. An essay in the physiology, pathology and politics ofthe social and somatic organism,* Londres, 1938, pág. 153.**
[11] **/&£<£., pág. 160.**

3. La segunda oleada de interés por la temática biopolitica se registra en Francia en la década del sesenta. La diferencia respecto de la primera resulta hasta demasiado evidente, como no podía ser de otra manera en un marco histórico profundamente cambiado por la derrota epocal de la biocracia nazi. No sólo en relación con ella, sino también en relación con las teorías organicistas que de ella habían anticipado, en cierto modo, motivos y acentos, la nueva teoría biopolitica es consciente de la necesidad de una reformulación semántica, incluso a expensas de debilitar la especificidad de la categoría en favor de un más atemperado desarrollo neohumanista. El libro que en 1960 inaugura virtualmente esta nueva etapa de estudios, con el título programático de *La biopolitique. Essai d'interprétation de l'histoire de Vhumanité et des civilisations,* da una idea exacta de esta transición. Ya la doble referencia a la historia y a la humanidad, como coordenadas de un discurso intencionalmente orientado hacia el *bíos,* muestra el camino equidistante y conciliador que transita el ensayo de Aroon Starobinski. De hecho, cuando escribe que «la biopolitica es un intento de explicar la historia de la civilización sobre la base de las leyes de la vida celular y de la vida biológica más elemental»,[12] no tiene intención alguna de llevar su análisis a una conclusión naturalista. Por el contrario, aun admitiendo el reheve, a veces incluso negativo, de las fuerzas naturales de la vida, sostiene la posibilidad, inclusive la necesidad, de que la política incorpore elementos espirituales capaces de gobernarlas en función de valores metapolíticos:

> **La biopolitica no niega en modo alguno las fuerzas ciegas de la violencia y de la voluntad de poder, así como las fuerzas de autodestrucción que existen en el hombre y en**

[12] **A. Starobinski, *La biopolitique. Essai d'interprétation de l'histoire de Vhumanité et des civilisations,* Ginebra, 1960, pág. 7.**

las civilizaciones humanas. Por el contrario, ella afirma su existencia de una manera muy especial, porque tales fuerzas son las fuerzas elementales de la vida. Pero la biopolítica niega que esas fuerzas sean fatales y que no puedan ser enfrentadas y dirigidas por las fuerzas espirituales de la justicia, la caridad, la verdad.[13]

El riesgo de que el concepto de biopolítica se reduzca hasta perder su identidad, convirtiéndose en una forma de tradicional humanismo, se torna evidente en un«egundo texto, publicado algunos años después por un autor destinado a mayor fortuna. Me refiero a *Introduction á une politique de Vhomme,* de Edgar Morin. En él, los «campos» estrictamente «biopolíticos de la vida y de la supervivencia», es decir, los de «la vida y la muerte de la humanidad (amenaza atómica, guerra mundial), el hambre, la salud, la mortalidad», se incluyen en un conjunto más amplio de tipo «antropolítico», que a su vez remite al proyecto de una «política multidimensional del hombre».[14] También en este caso, antes que insistir en el vínculo biología-política, el autor sitúa su punto de observación en la problemática confluencia donde los motivos infrapolíticos de la subsistencia mínima se entrecruzan productivamente con los suprapolíticos, esto es, filosóficos, relativos al sentido de la vida misma. El resultado, más que una biopolítica en el sentido estricto de la expresión, es una suerte de «ontopolítica» a la que se atribuye el cometido de revertir la actual tendencia economicista y productivista del desarrollo del género humano: «Así, todos los caminos del vivir y todos los caminos de la política comienzan a encontrarse y compenetrarse, y anuncian una ontopolítica, que concierne al ser del hombre de manera cada vez más mti-

[13] ***Ibid.,pág.*** **9.**

[14] **E. Morin, *Introduction á une politique de l'homme* (1965), París, 1969, pág. 11.**

ma y global».[15] Aunque en el libro siguiente, dedicado al paradigma de naturaleza humana, Morin cuestiona, aun en clave parcialmente autocrítica, la mitología humanista que define al hombre por oposición con el animal, la cultura por oposición con la naturaleza y el orden por oposición con el desorden,[16] de todo ello no parece surgir una idea convincente de biopolitica.

Se trata de una debilidad teórica, y a la vez una incertidumbre semántica, a las que ciertamente no ponen fin los dos volúmenes de *Cahiers de la Biopolitique,* publicados en París a fines de la década de 1960 por la Organisation au Service de la Vie. Es cierto que, si se los compara con los ensayos anteriores, se reconoce en ellos una atención más concreta por las verdaderas condiciones de vida de la población mundial, expuesta al doble jaque del neocapitalismo y del socialismo real, ambos incapaces de guiar el desarrollo productivo en uña dirección compatible con un incremento significativo de la calidad de la vida. Es cierto también que en algunos de estos textos la crítica al modelo económico y político vigente se basa en referencias a la técnica, el urbanismo, la medicina; en otros términos, a los espacios y las formas materiales del ser viviente. Pero tampoco en este caso puede decirse que la definición de biopolitica escape a una vaguedad categorial que termina por reducir claramente su alcance hermenéutico. «Se ha definido la biopolitica como ciencia de las conductas de los Estados y de las colectividades humanas, habida cuenta de las leyes y del ambiente natural y de los hechos ontológicos que rigen la vida del hombre y determinan sus actividades»,[17] sin que esta definición implique una acla-

[15] **pág. 12.**

[16] **Cf. E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine,* París, 1973, pág. 22.**

[17] **A. Birré, «Introduction: si l'Occident s'est trompé de conté?», en *Cahiers de la Biopolitique,* I, n° 1, 1968, pág. 3.**

ración del carácter específico de su objeto, ni un examen crítico de sus efectos. Estos trabajos, al igual que las Jornadas de Estudio sobre la Biopolítica, efectuadas en Burdeos del 2 al 5 de diciembre de 1966, evidencian más la dificultad de evitar una formulación academicista del concepto de biopolítica, que un real esfuerzo de significativa elaboración conceptual.[18]

4. La tercera etapa de estudios biopolíticos surgió en el mundo anglosajón y está aún en curso. Su inicio formal puede fijarse en 1973, cuando la International Political Science Association inauguró oficialmente un espacio de investigación sobre biología y política. A partir de esa fecha se organizaron varios congresos internacionales: el primero en 1975, en la École des Hautes Études en Sciences Humaines de París, y los siguientes en Bellagio (Italia), Varsovia, Chicago y Nueva York. En 1983 se creó la Association for Politics and the Life Sciences, y dos años después, la revista *Politics and Life Sciences,* junto con la colección *Research in biopolitics,* de la que se han publicado varios volúmenes.[19] Pero para individualizar la efectiva génesis de esta corriente de investigación hay que re-

[18] **Esta primera producción francesa es comentada también por A. Cutro en un libro *{Michel Foucault. Técnica e vita. Biopolítica e filosofía del «bios»,* Ñapóles, 2004) que constituye un útil primer intento de sistematización de la biopolítica foucaultiana. Sobre la biopolítica en general, véanse L. Bazzicalupo y R. Esposito (comps.), *Política della vita,* Roma-Bari, 2003, y P. Perticari (comp.), *Biopolítica minore,* Roma, 2003.**

[19] **Los títulos de los primeros volúmenes, compilados por S. A. Peterson y A. Somit (Amsterdam - Londres - Nueva York - Oxford - París - Shannon - Tokio), son: I. *Sexual politics and political feminism,* 1991; II. *Biopolitics in the mainstream,* 1994; III. *Human nature and politics,* 1995; IV. *Research in biopolitics,* 1996; V. *Recent explorations bio and politics,* 1997; VI. *Sociology and politics,* 1998; VII. *Ethnic conflicts explained by ethnic nepotism,* 1999; VIII. *Evolutionary approaches in the behavioral sciences:^ Toward a better understanding of human nature,* 2001.**

montarse a mediados de la década de 1960, cuando aparecen los primeros escritos que cabe relacionar con su léxico. Si bien el primero que utilizó el término en cuestión fue Lynton K. Caldwell, en su artículo de 1964, «Biopolitics: Science, ethics and public policy»,[20] la polaridad en que se inscribe el sentido general de esta nueva tematización biopolitica debe rastrearse en el libro *Human natura inpolitícs,* de James C. Davies, publicado un año antes.[21] No será casualidad que, más de dos décadas después, Roger D. Masters, al intentar sistematizar sus tesis, en un libro dedicado por lo demás a Leo Strauss, opte por un título análogo, *The nature ofpolitics.*[22] Son precisamente los dos términos que constituyen el objeto, y a la vez el punto de vista, de un discurso biopolítico que, tras el paradigma organicista de las décadas de 1920 y 1930, y el neohumanista de los años sesenta en Francia, manifiesta ahora como rasgo distintivo un marcado naturalismo. Incluso sin tener en cuenta la calidad —más bien modesta, por lo general— de esta producción, su valor sintomático reside, justamente, en esta referencia directa y persistente a la esfera de la naturaleza como parámetro privilegiado de determinación política. De ello surge —no siempre con plena conciencia teórica por parte de los autores— un relevante desplazamiento categorial respecto de la línea maestra de la filosofía política moderna. Para esta, la naturaleza es el problema que se deberá resolver, o el obstáculo que se ha de superar, mediante la constitución del orden político, mientras que la biopolitica norteamericana ve en la naturaleza su propia condición de existencia: no sólo el origen genético y la materia prima, sino también la única referencia regulativa. Le-

[20] **L. Caldwell, «Biopolitics: Science, ethics and public policy», en *The Yale Review,* n° 54,1964, págs. 1-16.**

[21] **J. Davies, *Human nature in politics,* Nueva York, 1963.**

[22] **R. D. Masters, *The nature ofpolitics,* New Haven - Londres,-1989.**

jos de poder dominarla, o «darle forma» según sus fines, la política resulta ella misma «conformada» de una manera que no deja espacio para otras posibilidades constructivas.

En el origen de esta formulación pueden individualizarse dos fuentes distintas: por una parte, el evolucionismo darwiniano —o, más precisamente, el darwinismo social—; por la otra, la investigación etológica, desarrollada desde la década de 1930, principalmente en Alemania. En cuanto a la primera, el punto de partida más significativo debe buscarse en *Physics and politics,* de Walter Bagehot, dentro de un horizonte que abarca a autores disímiles, como Spencer y Sumner, Ratzel y Gumplowitz, aunque con la tajante advertencia —subrayada con fuerza por Thomas Thorson en un libro publicado en 1970 con el título programático de *Biopolitics*—[23] de que la relevancia de la perspectiva biopolítica reside en la transición de un paradigma físico a uno, precisamente, biológico. En definitiva, más que otorgar a la política un estatuto de ciencia exacta,[24] lo que importa es reconducirla a su ámbito natural, entendido justamente como el plano vital del que ella surge en cada caso y al que inevitablemente regresa. Esto se refiere, ante todo, a la condición contingente de nuestro cuerpo, que mantiene la acción humana dentro de los límites de determinadas posibilidades anatómicas y fisiológicas; pero también a la configuración biológica, o incluso —en el léxico de la naciente sociobiología— al bagaje genético del sujeto. Contra la tesis de que los acontecimientos sociales requieren explicaciones his-

23 rp Thorson, *Biopolitics,* Nueva York, 1970.

[24] Véase, aí respecto, D. Easton, «The relevance of biopolitics to political theory», en A. Somit (comp.), *Biology and politics,* La Haya, 1976, págs. 237-47; pero, con anterioridad, W. J. M. Mackenzie, *Politics and social science,* Baltimore, 1967, y H. Lasswell, «The future of the comparative method», en *Comparative politics,* 1,1968, págs. 3-18.

tóxicas complejas, estos son atribuidos a dinámicas ligadas, en última instancia, a las necesidades evolutivas de una especie, como la nuestra, que difiere, cuantitativa pero no cualitativamente, de la especie animal que la precede y la incluye. Así, tanto la actitud predominantemente agresiva como la actitud cooperativa de los seres humanos son atribuidas a modalidades animales instintivas.[25] La propia guerra, en cuanto inherente a nuestra naturaleza ferina, termina por adquirir carácter de inexorable.[26] Todos los comportamientos políticos que se repiten con cierta frecuencia en la historia —desde el control del territorio hasta la jerarquía social y el dominio sobre las mujeres— se arraigan profundamente en una capa prehumana a la cual no sólo quedamos ligados, sino que aflora inevitable y sistemáticamente. Las sociedades democráticas, en este marco interpretativo, no son en sí imposibles, pero son paréntesis destinados a cerrarse pronto o, al menos, a dejar que se filtre el fondo oscuro del que contradictoriamente surgen. Cualquier institución, o cualquier opción subjetiva, que no se conforme a esta circunstancia, o cuando menos se adapte a ella —tal es la conclusión implícita, y a menudo incluso explícita, del razonamiento—, está destinada al fracaso.

De lo anterior resulta una noción de biopolitica que esta vez es suficientemente clara. Como lo expresa el

[25] Al respecto, son clásicos los libros de W. C. Allee, *Animal Ufe and social growth,* Baltimore, 1932, y *The social Ufe of animáis,* Londres, 1938; véanse, además, L. Tiger, *Men in groups,* Nueva York, 1969, y (en colaboración con R. Fox) *The imperial animal,* Nueva York, 1971, como también D. Morris, *The human zoo,* Nueva York, 1969.

[26] Acerca de esta concepción «natural» de la guerra, cf., ante todo, Q. Wright, A *study ofwar* (1942), Chicago, 1965, y H. J. Morgenthau, *Politios among nalions. The struggle for power and peace* (1948), Nueva York, 1967; también, más recientemente, V. S. E. Falger, «Biopolitics and the study of international relations. Implications, results and perspectives»., en *Research in biopolitics, op. cit.,* vol. II, págs. 115-34.

más acreditado teórico de esta línea interpretativa, consiste en el «término comúnmente usado para describir el enfoque de los científicos políticos que se valen de conceptos biológicos (en especial, la teoría evolucionista darwiniana) y técnicas de la investigación biológica para estudiar, explicar, predecir y a veces incluso prescribir el *comportamiento político».*[27] Con todo, no deja de ser problemático el último punto, la relación entre el uso analítico-descriptivo y el constructivo-normativo, dado que estudiar, explicar, predecir, es una cosa, y otra, prescribir. Pero justamente en este deslizamiento del primero al segundo significado —del plano del ser al plano del deber-ser— se concentra el aspecto más densamente ideológico de todo el planteo.[28] El tránsito semántico se produce a través de la doble vertiente, de hecho y de valor, del concepto de naturaleza. Este es usado a la vez como hecho y como deber, como presupuesto y como resultado, como origen y como fin. Si el comportamiento político está inextricablemente encastrado en la dimensión del *bíos,* y si el *bíos* es aquello que conecta al hombre con la esfera de la naturaleza, se sigue que la única política posible será aquella ya inscripta en nuestro código natural. Desde luego, no puede eludirse el cortocircuito retórico sobre el cual se asienta toda la argumentación: la teoría ya no es intérprete de la realidad, sino que la realidad determina una teoría a su vez destinada a confirmarla. La respuesta es emitida antes de iniciar el procedimiento de análisis: los seres humanos no podrán ser otra cosa que lo que siempre han sido. Reconducida a su trasfondo natu-

[27] **A. Somit y S. A Peterson, «Biopolitics in the year 2000», en *Research in biopolitics, op. cit.,* vol. VIII, pág. 181.**

[28] **Cf., en este sentido, C. Galli, «Sul valore político del concetto di "natura"», en su volumen *«Autorita» e «natura»,* Bolonia, 1988, págs. 57-94, y M. Cammelli, «II darwinismo e la teoría política: un problema aperto», en *Filosofía Política,* n° 3, 2000, págs. 489-518.**

ral, la política queda atrapada en el cepo de la biología sin posibilidad de réplica. La historia humana no es más que la repetición, a veces deforme, pero nunca realmente disímil, de nuestra naturaleza. Es función de la ciencia —incluso, y en particular, política— impedir que se abra una brecha demasiado amplia entre la primera y la segunda: en última instancia, hacer de la naturaleza nuestra única historia. El enigma de la biopolitica parece resuelto, pero de una manera que presupone justamente lo que habría que investigar.

2. Política, naturaleza, historia

1. Desde cierto punto de vista, resulta comprensible que Foucault nunca haya mencionado las diferentes interpretaciones de la biopolitica previas a su propio análisis: el extraordinario relieve de este es fruto, precisamente, de su distancia respecto de aquellas. Eso no quiere decir que no haya un punto de contacto, si no con sus contenidos, al menos con la necesidad crítica de la cual estos surgieron, que es atribuible, en conjunto, a una general insatisfacción acerca del modo en que la modernidad construyó la relación entre política, naturaleza e historia. Sólo que, justamente en lo atinente a esta temática, la operación iniciada por Foucault a mediados de la década de 1970, por su complejidad y radicalidad, no admite comparación con las teorizaciones previas. A esos fines, no carece de importancia el hecho de que detrás de su específica perspectiva biopolitica, y dentro de ella, esté en primer lugar la genealogía nietzscheana. Porque precisamente de ella extrae esa capacidad oblicua de desmontaje y reelaboración conceptual que otorga a su trabajo la originalidad que todos reconocen. Cuando Foucault, volviendo a la pregunta kantiana acerca

del significado de la Ilustración, se remite al punto de vista de la actualidad, no alude meramente al diferente modo de ver las cosas que el pasado recibe del presente, sino a la brecha que el punto de vista del presente abre entre el pasado y su propia autointerpretación. Desde este ángulo, el final de la época moderna —o al menos el bloqueo analítico de sus categorías que ya las primeras teorizaciones biopolíticas pusieron en evidencia— no es pensado por Foucault como un punto, o una línea, que interrumpa un itinerario epocal, sino más bien como la desarticulación de su trayectoria, producida por un tipo distinto de mirada. Si el presente no es aquello, o sólo aquello, que hasta ahora suponíamos; si sus líneas rectoras empiezan a agruparse en torno a un epicentro semántico diferente; si en su interior surge algo inédito, o antiguo, que impugna su imagen academicista, esto significa que tampoco el pasado —del cual, pese a todo, deriva— es ya necesariamente el mismo. Que puede revelar una faz, un aspecto, un perfil, antes en sombras o acaso escondido por un relato superpuesto, y a veces impuesto, no forzosamente falso en todos sus tramos, aun funcional para su lógica prevaleciente, pero que justamente por esto es parcial, si no incluso partidista.

Foucault identifica ese relato —que comprime o reprime, si bien cada vez con mayor dificultad, todo elemento heterogéneo respecto de su propio lenguaje— en el discurso de la soberanía. Pese a las infinitas variaciones y metamorfosis a que se vio sometido durante la época moderna, por obra de quienes en cada caso lo utilizaron para sus propios fines, aquel siempre se basó en el mismo esquema simbólico: el de la existencia de dos entidades diferenciadas y separadas —el conjunto de los individuos y el poder— que en determinado momento traban relación entre sí conforme a las modalidades definidas por un tercer elemento —la ley—. Cabe afirmar que todas las filosofías

modernas, a pesar de su heterogeneidad o aparente contradicción, se disponen dentro de este esquema triangular, acentuando ora uno, ora otro de sus polos. Ya propugnen el poder soberano absoluto, según el modelo hobbesiano, o bien, por el contrario, insistan en sus límites, en consonancia con la tradición liberal; ya sustraigan al monarca del respeto de las leyes que él mismo promulgó, o lo sometan a ellas; ya superpongan los principios de legalidad y de legitimidad, o los diferencien, todas estas concepciones comparten la misma *ratio* subyacente —*ratw* caracterizada por la preexistencia de los sujetos respecto del poder soberano que ellos ponen en acción y, en consecuencia, por el derecho que de este modo mantienen en relación con él—. Aunque se pase por alto el alcance de ese derecho —desde, como mínimo, el derecho de conservar la vida hasta, como máximo, el de participar en el gobierno político—, es evidente el rol de contrapeso que se le asigna frente a la decisión soberana. El resultado es una suerte de relación inversamente proporcional: a mayor cuota de derecho, menos poder, y viceversa. Tbdo el debate filosófico-jurídico moderno se inscribe, con variantes marginales, dentro de esta alternativa topológica que ve la política y el derecho, el poder y la ley, la decisión y la norma, situados en los polos opuestos de una dialéctica cuyo objeto es la relación entre subditos y soberano.[29] El peso respectivo de unos u otro depende de la prevalencia asignada cada vez a uno de los términos. Cuando, al final de esta tradición, Hans Kelsen y Cari Schmitt, armados uno contra el otro, aboguen respectivamente por normativismo y decisionismo, no harán sino replicar el mismo

[29] **Un agudo análisis histórico-conceptual de la soberanía —si bien desde otra perspectiva— es el propuesto por B. De Giovanni, «Discutere la sovranitá», en *Política della vita, op. cit.*, págs. 5-15. Pero véase también, en ese volumen, L. Alfíeri, «Sovranitá, morte e política», págs. 16-28.**

antagonismo tipológico que ya desde Bodin, e incluso en el propio Bodin, parecía oponer la vertiente de la ley a la del poder.

Foucault trabaja conscientemente para quebrar este esquema categorial.[30] Desde luego, contraponer lo que él mismo define como una nueva forma de saber, o, mejor dicho, un orden discursivo diferente, a todas las teorías filosófico-políticas modernas no implica borrar la figura del paradigma soberano, ni reducir su rol objetivamente decisivo, sino reconocer su real mecanismo de funcionamiento. Este no consiste en la regulación de las relaciones entre los sujetos, ni entre ellos y el poder, sino en su *sujeción* a determinado orden que es *al mismo tiempo* jurídico y político. Desde este ángulo, el derecho no resultará otra cosa que el instrumento utilizado por el soberano para imponer su propia dominación, y, en correspondencia con ello, el soberano será tal sólo sobre la base del derecho que legitima su actuación. Así, lo que aparecía desdoblado en una bipolaridad alternativa entre ley y poder, legalidad y legitimidad, norma y excepción, recupera su unidad en un mismo régimen de sentido. Pero este no es sino el primer efecto del vuelco de perspectiva que Foucault provoca. Efecto que se entrecruza con otro, relativo a una línea divisoria que ya no es parte del aparato categorial del dispositivo soberano, sino que es inmanente al cuerpo social que aquel pretendía unificar mediante el procedimiento retórico de las oposiciones polares. Foucault parece comprometerse en un doble trabajo de deconstrucción, o elusión, de la narración moderna que, mientras sutura una brecha

[30] **Para una reconstrucción analítica del problema, véase A. Pandolfi, «Foucault pensatore político postmoderno», en su volumen *Tre studi su Foucault,* Ñapóles, 2000, págs. 131-246. Sobre la relación entre poder y derecho, remito a L. D'Alessandro, «Potere e pena nella problemática di Michel Foucault», en su volumen *La veritá e le forme giuridiche,* Ñapóles, 1994, págs. 141-60.**

aparente, pone en evidencia un deslinde real. En definitiva, la recomposición de la dualidad entre poder y derecho, profundizada por el paradigma soberano, es justamente lo que torna visible un conflicto, mucho más real, que separa y enfrenta a grupos de distinto origen étnico por el predominio en determinado territorio. Al presunto choque entre soberanía y ley sucede así el choque, real en grado máximo, entre potencias rivales que se disputan el uso de los recursos y el mando en razón de diferentes caracteres raciales. Esto no quiere decir en absoluto que decaiga el mecanismo de legitimación jurídica, sino que este, antes que precedente y regulador de la lucha en curso, constituye su resultado y el instrumento usado por quienes cada vez resultan vencedores: el derecho no dirime la guerra, sino que la guerra emplea el derecho para consagrar las relaciones de fuerza que ella define.

2. De por sí, echar luz sobre el carácter constitutivo de la guerra —ya no más telón de fondo, ni límite, sino origen y forma de la política— inaugura un horizonte analítico cuyo alcance acaso recién hoy podamos medir. Pero la referencia al conflicto interracial —al cual está dedicado el curso de Foucault en el Collége de France de 1976— contiene otra indicación que nos devuelve directamente a nuestro tema de fondo. El hecho de que ese conflicto concierna a pueblos con rasgos particulares desde el punto de vista étnico remite a un elemento que desmantelará de manera aún más radical el aparato de la filosofía política moderna. Ese elemento es el *bíos,* la vida considerada en su aspecto, a la vez general y específico, de hecho biológico. Es este el objeto, y simultáneamente el sujeto, del conflicto y, por ende, de la política por él moldeada:

> **Me parece que se podría referir uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX diciendo que el poder tomó a**

su cargo la vida. Esto consiste, por así decir, en una arrogación de poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una suerte de estatización de lo biológico o, al menos, una tendencia que llevará hacia lo que podría llamarse estatización de lo biológico.[31]

Esta afirmación, que abre la lección del 17 de marzo de 1976 con una formulación aparentemente inédita, ya es, en verdad, el punto de llegada de una trayectoria de pensamiento inaugurada al menos dos años antes. En realidad, no tiene mucha importancia el hecho de que la primera aparición del término en el léxico de Foucault se remonte a la conferencia de Río de Janeiro de 1974, cuando decía que «para la sociedad capitalista, en primer lugar es importante lo biopolítico, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad bio-política; la medicina es una estrategia bio-política».[32] Lo que cuenta es que todos sus textos de esos años parecen converger en un conglomerado teórico dentro del cual ningún segmento discursivo llega a adquirir un sentido enteramente perceptible si se lo analiza por separado o por fuera de la semántica biopolitica.

Ya en *Vigilar y castigar,* la crisis del modelo clásico de soberanía —representada por la declinación de sus rituales mortíferos— está marcada por el surgimiento de un nuevo poder disciplinario, preferentemente dirigido a la vida de los sujetos que afecta: mientras la pena capital por desmembramiento del condenado es un buen correlato de la ruptura del contrato por parte del individuo culpable de lesa majestad, a partir de

[31] **M. Foucault, *II faut défendre la société,* París, 1997 [traducción italiana: *Bisogna difendere la societá,* al cuidado de M. Bertani y A. Fontana, Milán, 1998, pág. 206].**

[32] ***Id.*, «¿Crisis de un modelo en la medicina?», en *Dits et écrits,* París, 1994, vol. III [traducción italiana: «Crisi della medicina o crisi delFantimedicina?», en *Archivio Foucault, II. 1971-77,* al cuidado de A. Dal Lago, Milán, 1997, pág. 222].**

un momento dado, cualquier muerte individual se considera e interpreta en relación con un requerimiento vital de la sociedad en su conjunto. Pero el proceso de deconstrucción del paradigma soberano —en sus dos vertientes de poder estatal y de identidad jurídica de los sujetos— alcanza su culminación en el curso sobre los *Anormales,* contemporáneo de los anteriores. El ingreso, y más tarde la sutil obra de colonización, del saber médico en el ámbito que antes era competencia del derecho determina un auténtico pasaje a un régimen ya no basado en la abstracción de las relaciones jurídicas, sino en tomar a cargo la vida en el cuerpo mismo de quienes son sus portadores. En el momento en que el acto criminal ya no es atribuible a la voluntad responsable del sujeto, sino a su configuración psicopatológica, se ingresa en una zona de indistinción entre derecho y medicina, sobre cuyo fondo se perfila una.nueva racionalidad centrada en la cuestión de la vida: su conservación, su desarrollo, su administración. Naturalmente, no hay que confundir los planos del discurso: esta problemática siempre estuvo en el centro de las dinámicas sociopolíticas, pero sólo en determinado momento su centralidad alcanza tal umbral de conciencia. La modernidad es el lugar —más que el tiempo— de ese tránsito y de ese viraje, en el sentido de que, mientras durante un largo período la relación entre política y vida se plantea de manera indirecta, mediada por una serie de categorías capaces de filtrarla, o fluidificarla, como una suerte de cámara de compensación, a partir de cierta etapa esas defensas se rompen y la vida entra directamente en los mecanismos y dispositivos del gobierno de los hombres.

Sin recorrer nuevamente ahora las etapas —del «poder pastoral» a la razón de Estado y luego a los saberes de «policía»— que en la genealogía foucaultiana escanden ese proceso de gubernamentalización de la

vida, atendamos a su resultado más evidente: por una parte, todas las prácticas políticas de los gobiernos, o aun de quienes se les enfrentan, tienen como meta la vida —sus procesos, sus necesidades, sus fracturas—; por la otra, la vida entra en el juego del poder no sólo por sus umbrales críticos o sus excepciones patológicas, sino en toda su extensión, articulación, duración. Desde este punto de vista, ella excede por todos lados a las redes jurídicas que intentan enjaularla. Esto no implica, como ya lo advertimos, un retroceso, o una restricción, del campo sujeto a la ley. Antes bien, la propia ley se traslada progresivamente del plano trascendente de los códigos y las sanciones, que conciernen en esencia a los sujetos de voluntad, al plano inmanente de las reglas y normas, que en cambio se aplican, sobre todo, a los cuerpos: «Esos mecanismos de poder [...] son, en parte al menos, los que a partir del siglo XVIII tomaron a su cargo la vida de los hombres, a los hombres como cuerpos vivientes».[33] Es el núcleo mismo del régimen biopolítico. Este no se presenta como un apartamiento de la vida respecto de la presión que el derecho ejerce sobre ella, sino más bien como una entrega de la relación entre vida y derecho a una dimensión que a la vez los determina y los excede. En este sentido puede entenderse la expresión, aparentemente contradictoria, de que «la vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si estas se formularon a través de afirmaciones de derecho».[34] En definitiva, lo que está en discusión ya no es la distribución del poder o su subordinación a la ley, el tipo de régimen o el consenso que obtiene —la dialéctica que, hasta cierto momento, designamos con los términos libertad, igualdad, democracia o, por el contrario, con

[33] ***Id., La volonté de savoir,*** **París, 1976 [traducción italiana:** ***La volontá di sapere,*** **Milán, 1978, págs. 79-80].**

[34]**2&£cf.,pág. 128.**

tiranía, imposición, dominio—, sino algo que antecede a esa dialéctica, porque atañe á su «materia prima». Tras las declaraciones y los silencios, las mediaciones y los disensos, que caracterizaron a las dinámicas de la modernidad, el análisis de Foucault redescubre en el *bíos* la fuerza concreta de la cual surgieron y hacia la cual están dirigidas.

3. En cuanto a esta conclusión, la perspectiva de Foucault no parece alejada de la biopolitica norteamericana. Por cierto, él también sitúa la vida en el centro del cuadro, polemizando él mismo, como vimos, con el subjetivismo jurídico y el historicismo humanista de la filosofía política moderna. Pero el *bíos* que él contrapone al discurso del derecho y a sus efectos de dominio se configura, a su vez, en términos de una semántica histórica, si bien simétricamente invertida respecto de la semántica legitimante del poder soberano. La vida y nada más que la vida —las líneas de desarrollo en las que se inscribe o los vórtices en los que se contrae— es tocada, atravesada, modificada aun en sus fibras íntimas por la historia. Esta era la lección que Foucault había extraído de la genealogía nietzscheana, dentro de un marco teórico que reemplazaba la búsqueda del origen, o la prefiguración del fin, por un campo de fuerzas desencadenado por la sucesión de los acontecimientos y por el enfrentamiento de los cuerpos. La había absorbido también del evolucionismo darwiniano, cuya perdurable actualidad no reside en haber sustituido la historia por «la grande y vieja metáfora biológica de la vida»,[35] sino, por el contrario, en haber reconocido también en la vida los signos, brechas y azares de la historia. En efecto: fue precisamente Darwin quien nos hizo cons-

[35] **M. Foucault, «Rekisbi heno kaiki», en *Paideia,* II, 1972 [traducción italiana: «Ritornare alia storia», en *II discorso, la storia, la varita,* al cuidado de M. Bertani, Turín, 2001, pág. 99].**

cientos de que «la vida evoluciona, y la evolución de las especies vivientes está determinada hasta cierto punto por accidentes que pueden ser de índole histórica».[36] Así, carece de sentido contraponer, dentro del cuadrante de la vida, un paradigma natural y uno histórico, y percibir en la naturaleza el envoltorio solidificado en que la vida se inmoviliza o pierde su propio contenido histórico. En primer lugar, porque, en contra del presupuesto básico de la *biopolitics* anglosajona, no existe una naturaleza humana definible e identificable en cuanto tal, con independencia de los significados que la cultura, y por ende la historia, han impreso en ella a lo largo del tiempo. Y, en segundo lugar, porque los saberes que la han tematizado tienen ellos mismos una precisa connotación histórica, sin la cual su estatuto teórico puede quedar completamente indeterminado. La propia biología nació, a fines del siglo XVIII, gracias a la aparición de nuevas categorías científicas que dieron lugar a un concepto de vida radicalmente distinto del que estaba en uso: «En mi opinión —afirma Foucault al respecto—, la noción de vida no es un concepto científico, sino un indicador epistemológico que permite la clasificación y la diferenciación; sus funciones ejercen un efecto sobre las discusiones científicas, pero no sobre su objeto».[37]

Resulta hasta demasiado evidente la transformación —incluso se podría decir el vuelco— que esta deconstrucción epistemológica imprime a la categoría de biopolítica. El hecho de que esta, lejos de reducirse a un mero calco natural, siempre esté calificada históricamente —^de una manera que Foucault define con

[36] ***Id.,*** **«Crisi della medicina o crisi deirantimedicina?», *op. cit.,* pág. 209.**

[37] ***Id.,*** **«De la nature húmame: justice contre pouvoir» (discusión con N. Chomsky y F. Elders en Eindhoven, en noviembre de 1971), en *Dits et écrits, op. cit.,* vol. II, pág. 474. Cf., al respecto, S. Catucci, «La "natura" della natura umana. Note su Michel Foucault», en VV.AA., *La natura umana,* Roma, 2004, págs. 74-85.**

el término «bio-historia»— implica un paso excluido en todas las interpretaciones previas. Biopolitica no remite sólo, o predominantemente, al modo en que, desde siempre, la política es tomada —limitada, comprimida, determinada— por la vida, sino también, y sobre todo, al modo en que la vida es aferrada, desafiada, penetrada por la política:

> **Si se puede denominar «bio-historia» a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de «bio-política» para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana.**[38]

Ya en esta formulación se entrevé la radical novedad del planteo foucaultiano. Aquello que en versiones anteriores déla biopolitica se presentaba como un hecho inalterable —la naturaleza, o la vida, humana en cuanto tal—, ahora se vuelve un problema. No un presupuesto, sino algo «puesto», el producto de una serie de causas, fuerzas, tensiones, que resultan ellas mismas modificadas en un incesante juego de acciones y reacciones, de impulsos y resistencias. Historia y naturaleza, vida y política, se entrelazan, se reclaman, se violentan mutuamente conforme a una alternancia que al mismo tiempo hace de cada una matriz y resultado provisional de la otra y, a la vez, una mirada sagital que hiende y destituye la pretendida plenitud de la otra, su presunción de dominio sobre el campo completo del saber. Así como la categoría de vida es empleada por Foucault para hacer explotar desde dentro el discurso moderno de la soberanía y de sus derechos, la categoría de historia aparta a la vida del achatamiento naturalista al que la expone la biopolí-

[38] ***Id., La volontá di sapere, op. cit.,*** **pág. 126.**

tica norteamericana: «La historia dibuja estos conjuntos [las variaciones genéticas de las que resultan las diversas poblaciones], antes de borrarlos; en ello no se deben buscar hechos biológicos brutos y definitivos que, desde el fondo de la "naturaleza", se impondrían a la historia».[39] Da la impresión de que el filósofo utiliza un instrumento conceptual necesario para el desmontaje de un orden dado de discurso, para librarse después de él, o cargarlo de otros significados, en el momento en que aquel tiende a adquirir idéntica actitud invasiva. O bien lo aparta de sí situándose en su zona de exclusión, para así poder someterlo al mismo efecto de conocimiento que aquel permite por fuera. De ello resulta el constante desplazamiento, el viraje de la perspectiva, a lo largo de márgenes que, en vez de discriminar los conceptos, los descomponen y recomponen en topologías irreductibles a una lógica monolineal. La vida en cuanto tal no pertenece ni al orden de la naturaleza ni al de la historia —no se la puede ontologizar simplemente, ni historizar por entero—, sino que se inscribe en el margen móvil de su cruce y de su tensión. El significado mismo de la biopolítica debe buscarse «en esa doble posición de la vida que la pone en el exterior de la historia como su entorno biológico y, a la vez, en el interior de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y de poder».[40]

Pero la complejidad de la perspectiva de Foucault —de su «arsenal biopolítico»— no se detiene aquí. No atañe solamente a la posición del autor, a caballo de lo que él denomina «umbral de modernidad biológica»,[41] en el límite donde el propio saber moderno se repliega sobre sí mismo' y, así, también se impulsa fuera de sí.

[39] ***Id.,*** **«Bio-histoire et bio-politique», en *Dits et écrits, op. cit.,* vol. III, pág. 97.**

[40] ***Id., La volontá di sapere, op. cit,*** **pág. 127.**

[41] ***Ibid.***

Atañe también al efecto de sentido que de ese umbral indecidible se comunica a la noción así definida: una vez reconstruida la dialéctica entre política y vida de tina manera irreductible a cualquier sintaxis monocausal, ¿qué consecuencia se deriva para cada uno de esos términos y para ambos en conjunto? Volvamos a la pregunta inicial acerca del significado último de la biopolitica. ¿Qué significa, qué resultado genera, cómo se configura un mundo al que ella rige cada vez más? Se trata, por cierto, de un mecanismo, o un dispositivo, productivo, ya que no deja inalterada la realidad a la que afecta y compromete. ¿Productivo de qué? ¿Cuál es el *efecto* de la biopolitica? En este punto, la respuesta de Foucault parece abrirse en direcciones divergentes que apelan a otras dos nociones, implicadas desde un principio en el concepto de *bíos,* pero situadas en los extremos de su extensión semántica: la de *subjetivizaeión* y la de *muerte.* Ambas —con respecto a la vida— constituyen más que dos posibilidades. Son a un tiempo su forma y su fondo, su origen y su destino, pero conforme a una divergencia que parece no admitir mediaciones: una u otra. O la biopolitica produce subjetividad, o produce muerte, O torna sujeto a su propio objeto, o lo objetiviza definitivamente. O es política de la vida, o sobre la vida. Una vez más, la categoría de biopolitica se cierra sobre sí misma sin revelarnos el contenido de su enigma.

3. Política de la vida

1. En esta divergencia interpretativa hay algo que va más allá de una mera dificultad de definición y atañe a la estructura profunda del concepto de biopolitica. Como si este estuviera desde el principio atravesado, incluso constituido, por una brecha, una falla

semántica, que lo corta y separa en dos elementos no componibles entre sí. O componibles al precio de cierta violencia que impone el dominio de uno sobre el otro, condicionando su superposición a una necesaria «sumisión». Casi como si los dos términos que lo conforman —vida y política— sólo pudieran articularse en una modalidad que a la vez los yuxtapone. Más que componerse, o disponerse, a lo largo de una misma línea de significado, parecen ser oponentes en una lucha sorda por la apropiación y el dominio del otro. De ello deriva esa tensión nunca descargada, ese efecto de laceración del que la noción de biopolitica parece no lograr librarse, porque ella misma lo produce como una alternativa sin escapatoria: o la política es frenada por una vida que la encadena a su insuperable límite natural, o, al contrario, es la vida la que queda atrapada, presa de una política que tiende a sojuzgar su potencia innovadora. Entre ambas posibilidades, una grieta de significación, un punto ciego, amenaza con engullir en su vacío de sentido a la categoría entera. Es como si en ella faltase algo —un segmento intermedio o una articulación lógica— capaz de disolver lo absoluto de perspectivas inconciliables en la elaboración de un paradigma más complejo que, sin perder la especificidad de sus elementos, capte su conexión interna o señale un horizonte común entre ellos.

Antes de intentar una definición al respecto, cabe señalar que Foucault no escapa del todo a este punto muerto. Termina incluso por reproducirlo —aunque dentro de un contexto profundamente renovado respecto de las formulaciones anteriores—, en forma de una «indecisión» adicional: relativa no a la incidencia, admitida, de! poder sobre la vida, sino a sus efectos, evaluados a lo largo de una línea móvil que, como vimos, tiene en un extremo la producción de nueva subjetividad y en el otro su radical destrucción. Que estas posibilidades contrastivas convivan dentro del mismo

eje analítico, del que constituyen extremos lógicos, no obsta a que su distinta acentuación determine una oscilación de todo el discurso en sentidos opuestos, tanto desde el punto de vista interpretativo como desde el estilístico. Esta disfunción se reconoce por una serie de lagunas lógicas, pequeñas incongruencias léxicas e imprevistos cambios de tono en los que ahora no podemos detenernos, pero que en conjunto señalan un atolladero nunca superado por Foucault. O bien, precisamente, una vacilación básica entre dos vectores de sentido que lo tientan por igual, sin que nunca opte decididamente por uno en detrimento del otro. Un indicador sintomático de esta irresolución lo constituyen ya las definiciones de la categoría que va exponiendo cada vez. A pesar de divergencias incluso importantes, debidas a los diferentes contextos en que aparecen, suelen estar expresadas en una modalidad indirecta, en forma de comparación respecto de la cual cobran dignificación y relieve. Eso sucede ya con la que probablemente sea la más célebre formulación, según la cual «durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente».[42] Pero más aún cuando la noción de biopolítica se obtiene por oposición con el paradigma soberano. También en este caso prevalece una modalidad negativa: biopolítica es, ante todo, aquello que *no* es soberanía. Más que por una luz autónoma, ella es üuminada por el ocaso de algo que la antecede, por su paulatino ingreso en una zona de sombra.

Justamente aquí, en la articulación de la relación entre ambos regímenes, vuelve a perfilarse ese desdoblamiento de perspectiva antes referido, que habrá de

[42] ***Ibid.***

afectar tanto el plano de la reconstrucción histórica como el de la determinación conceptual. ¿Cuál es la modalidad de la relación entre soberanía y biopolítica? ¿Sucesión cronológica o superposición contrastiva? Hemos afirmado que una constituye el fondo del que emerge la otra. Pero, ¿cómo debe entenderse ese fondo? ¿Como el retiro definitivo de una presencia precedente, o como el horizonte que abarca también la nueva emergencia y la retiene en su interior? Y esta emergencia, ¿es verdaderamente nueva, o está ya inadvertidamente instalada en el marco categorial que, empero, viene a modificar? Foucault también se abstiene de dar una respuesta definitiva al respecto. Sigue oscilando entre las dos hipótesis contrapuestas sin optar de manera conclusiva por ninguna de ellas. O, mejor, adoptando ambas con ese característico efecto óptico de desdoblamiento, o duplicación, que confiere a su texto un ligero vértigo que a un tiempo seduce y desorienta al lector.

2. Los pasajes en que parece prevalecer la discontinuidad son, a primera vista, unívocos. No sólo la biopolítica difiere de la soberanía, sino que entre ambas hay una cesura clara e irreversible. Acerca del poder disciplinario, que constituye el primer segmento del dispositivo estrictamente biopolítico, escribe Foucault: «Entre los siglos XVII y XVIII se produjo un fenómeno importante: la aparición —habría que decir la invención— de una *nueva* mecánica de poder con procedimientos propios, instrumentos *completamente nuevos,* aparatos *muy distintos;* una mecánica de poder, según creo, *absolutamente incompatible* con las relaciones de soberanía»,[43] porque se refiere en primer lugar al control de los cuerpos y a lo que ellos hacen, antes que a la apropiación de la tierra y sus pro-

[43] **M. Foucault, *Bisogna difendere la societá, op. cit.,* pág. 38 (las bastardillas son mías).**

ductos. Desde este punto de vista, el contraste es frontal y sin matices: «Me parece que esta clase de poder *se opone exactamente, punto por punto,* a la mecánica de poder que describía o trataba de transcribir la teoría de la soberanía».[44] Por esta razón, «ya no se puede *en absoluto* transcribirlo en términos de soberanía».[45]

¿Qué hace que el poder biopolítico sea absolutamente inasimilable al poder soberano? Foucault resume esta diferencia en una fórmula, justamente famosa por su eficaz síntesis, que aparece al final de *La voluntad de saber:* «Podría decirse que el viejo derecho de *hacer* morir o de *dejar* vivir fue reemplazado por el poder de *hacer* vivir o de *rechazar* hacia la muerte».[46] La oposición no podría estar más marcada: en el régimen soberano, la vida no es sino el residuo, el resto, dejado ser, salvado del derecho de dar muerte, en tanto que en el régimen biopolítico la vida se instala en el centro de un escenario del cual la muerte constituye apenas el límite externo o el contorno necesario. Y todavía más: en tanto que en el primer caso la vida es contemplada desde la perspectiva abierta por la muerte, en el segundo, la muerte adquiere reheve tan sólo en el haz de luz irradiado por la vida. Pero, ¿qué significa en realidad afirmar la vida? ¿Hacer vivir en vez de limitarse a dejar con vida? Son conocidas las articulaciones internas del discurso foucaultiano: la distinción —también en este caso definida en términos de sucesión y a la vez de copresencia— entre aparatos disciplinarios y dispositivos de control; las técnicas que el poder pone en práctica, primero, en relación con los cuerpos individuales y, más tarde, con la población en general; los sectores —escuela, cuartel, hospital, fábrica— donde aquellas se ejercen y las circunstancias —nacimiento, enfermedad, muerte—

[44] ***Ibid.*** **(las bastardillas son mías).**
[45] ***Ibid.,*** **pág. 39 (las bastardillas son mías).**
[46] **M. Foucault,** ***La volontá di sapere, op. cit,*** **pág. 122.**

a las que afectan. Mas para aprehender globalmente la semántica afirmativa que —al menos en esta primera versión del léxico foucaultiano— connota el nuevo régimen de poder, hay que referirse a las tres categorías que lo caracterizan: *subjetivización, inmanentización* y *producción.* Conectadas entre sí en una misma vertiente de sentido, se las reconoce claramente en las tres ramificaciones genealógicas en cuyo seno nace, y después se desarrolla, el código biopolítico; son las que Foucault define como poder pastoral, artes de gobierno y ciencias de policía.

El primero alude a la modalidad de gobierno de los hombres que, especialmente en la tradición judeocristiana, supone un vínculo estrecho y biunívoco entre pastor y rebaño. A diferencia del modelo griego y del latino, lo que cuenta no es tanto la legitimidad del poder fijada por la ley, ni la conservación de la concordia entre los ciudadanos, sino la atención prestada por el pastor a la salvación de su rebaño. La relación entre ellos es perfectamente biunívoca: así como las ovejas obedecen sin vacilaciones a la voluntad de quien las guía, este tiene el deber de velar por la vida de cada una de ellas, hasta el punto de arriesgar la propia cuando sea necesario. Pero lo que mejor caracteriza a la práctica del poder pastoral es su modo de obtener este resultado, que consiste en una dirección capilar, a la vez colectiva e individualizada, de los cuerpos y de las almas de los subditos. En el centro de este proceso se encuentra el dispositivo de largo plazo constituido por la práctica de la confesión, a la que Foucault confiere particular relevancia, precisamente porque es el canal a través del cual se produce el proceso de subjetivización de aquello que, no obstante, continúa siendo objeto del poder.[47] Aquí se evidencia por prime-

[47] **Sobre los procesos de subjetivización, cf. M. Fimiani, «Le véritable amour et le souci commun du monde», en F. Gros (comp.), *Foucault. Le***

ra vez el significado intrínseco de la compleja figura de la sujeción. Lejos de reducirse a una mera objetivación, esta remite más bien a un movimiento que condiciona el dominio sobre el objeto a su participación subjetiva en el acto de dominación. Confesándose, o sea, encomendándose a la autoridad de quien llega a conocer y juzga su verdad, el objeto del poder pastoral se hace sujeto de su propia objetivación o es objetivado en la constitución de su subjetividad. El término medio de este efecto cruzado es la construcción de la individualidad. Obligándolo a exponer su verdad subjetiva, controlando las más íntimas vibraciones de su conciencia, el poder individúa a quien somete en calidad de objeto propio, pero, al obrar de este modo, lo reconoce como individuo dotado de mía específica subjetividad: «Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. Hay dos sentidos de la palabra "sujeto": sujeto sometido al otro por el control y la dependencia, y sujeto que queda adherido a su propia identidad mediante la conciencia o el conocimiento de sí. En ambos casos, esta palabra sugiere una forma de poder que sojuzga y somete».[48]

3. Así como la dirección de conciencia de los pastores de almas inicia el movimiento de subjetivización del objeto, la conducción de gobierno teorizada y practicada en forma de Razón de Estado traduce, y determina, el gradual desplazamiento del poder del exterior al interior de los límites de aquello sobre lo cual se ejerce. Mientras el príncipe de Maquiavelo conser-

courage de la vérité, **París, 2002, págs. 87-127, e Y. Michaud, «Des modes de subjectivation aux techniques de soi: Foucault et les identités de notre temps», en *Cites, n°* 2, 2000, págs. 11-39. Fundamental para este tema sigue siendo *Foucault,* de G. Deleuze, París, 1986 [traducción italiana: *Foucault,* Ñapóles, 2002].**

[48] **M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», en *Dits et écrits, op. cit.,* vol. *IV,* pág. 227.**

vaba todavía una relación de singularidad y trascendencia respecto de su propio principado, el arte de gobierno da lugar a un doble movimiento de iñmanentización y pluralización. Por una parte, el poder ya no se relaciona circularmente consigo mismo —con la conservación o ampliación de sus propias estructuras—, sino con la vida de aquellos a quienes gobierna, en el sentido de que su fin no es la obediencia tan sólo, sino también el bienestar de los gobernados. Más que dominar desde lo alto a hombres y territorios, adhiere internamente a sus necesidades, inscribe su propia actuación en los procesos que esas necesidades determinan, extrae su propia fuerza de la fuerza de sus subditos. Mas para ello, para aceptar y satisfacer todos los requerimientos que le llegan del cuerpo de la población, está obligado a multiplicar sus prestaciones por cuantos ámbitos corresponda: desde la defensa hasta la economía y la salud pública. A ello obedece un doble movimiento cruzado: uno vertical, de arriba abajo, que pone en constante comunicación la esfera del Estado con la de la población, las familias, hasta los individuos, y otro horizontal, que pone en relación productiva las prácticas y los lenguajes de la vida en una forma que amplifica sus horizontes, mejora sus desempeños, intensifica sus rendimientos. Resulta evidente la divergencia con la inflexión predominantemente negativa del poder soberano. Mientras este se ejercía en términos de sustracción, de retiro —de bienes, de servicios, de sangre— a sus propios subditos, el poder gubernamental, por el contrario, se aplica a la vida de estos, no sólo para defenderla, sino también para desplegarla, potenciarla, maximizarla. El primero quitaba, arrancaba, hasta aniquilar. El segundo consolida, aumenta, estimula. Si se lo compara con la actitud salvífica del poder pastoral, el gubernamental dirige su atención aún más decididamente al plano secular de la salud, la longevidad, la riqueza.

Sin embargo, para que la genealogía de la biopolítica pueda manifestarse de modo plenamente articulado falta un último paso, representado por la ciencia de policía. Esta no es —como hoy día la entendemos— una técnica específica dentro del aparato del Estado, sino la modalidad productiva que adopta su gobierno en todos los sectores de la experiencia individual y colectiva, desde la justicia hasta las finanzas, el trabajo, la salud, el placer. Antes que evitar males, la policía debe producir bienes. En este punto alcanza su ápice el proceso de reconversión afirmativa del viejo derecho soberano de muerte. El término *Politik* mantiene el significado negativo de defensa contra los enemigos externos e internos, mientras que la semántica de la *Polizei* es eminentemente positiva, destinada a favorecer la vida en todas sus articulaciones.

De acuerdo con lo que se lee en el compendio de Nicolás De Lamare,' la policía se ocupa no solamente de lo necesario, sino también de lo oportuno o lo placentero: «En definitiva, el objeto de la policía es la vida: lo indispensable, lo útil y lo superfluo. La policía debe garantizar que la gente sobreviva, viva e incluso se supere».[49] Por su parte, Von Justi, en sus *Elementos de policía,* apunta todavía más lejos: el objeto de la policía se define también en este caso «como la vida en sociedad de individuos vivientes»,[50] pero su propósito más ambicioso es crear un círculo virtuoso entre desarrollo vital de los individuos y potenciación de la fuerza del Estado: «La policía debe asegurar la felicidad de la gente, entendiendo por felicidad la supervivencia, la vida y su mejoramiento [...] desarrollar los elementos constitutivos de la vida de los individuos de

[49] ***Id., «Omnes et singulatitn:*** **Toward a criticism of political reason», en*Dits et écrits, op. cit.,* vol. IV [traducción italiana: *«Omnes et singulatim:* Verso una critica della ragione politica», en *Biopolítica e liberalismo,* al cuidado de O. Marzocca, Milán, 2001, pág. 140].**

[50] **JÍ>¿£¿.,pág. 141.**

modo que su desarrollo refuerce también el poderío del Estado».[51]

Ya se perfila plenamente el carácter afirmativo que —al menos desde este ángulo— Foucault parece asignar a la biopolitica en contraposición con la actitud de imposición característica del régimen soberano. Al contrario de este, ella no limita ni violenta la vida, sino que la expande de manera proporcional a su propio desarrollo. Más que de dos flujos paralelos, debería hablarse de un único proceso expansivo cuyas dos caras contrapuestas y complementarias son el poder y la vida. Para potenciarse a sí mismo, el poder está obligado a potenciar, a la vez, el objeto sobre el cual se descarga; y no sólo esto, sino incluso, como vimos, a tornarlo sujeto de su propio sometimiento. Por lo demás, el poder no sólo debe presuponer, sino también producir, las condiciones de libertad de los sujetos a quienes se aplica, si quiere estimular la acción de estos. Pero —y aquí el discurso de Foucault tensa al máximo su extensión semántica, casi hasta chocar contra sí mismo—, si somos libres *por* el poder, podremos serlo también en su *contra.* Estaremos en condiciones no sólo de secundarlo y acrecentarlo, sino también de oponernos a él y hacerle frente. De hecho, Foucault no deja de concluir «que donde hay poder hay resistencia y, no obstante (o mejor: por lo mismo), esta nunca se encuentra en posición de exterioridad respecto del poder».[52] Esto no significa —según aclara de inmediato Foucault— que la resistencia ya esté desde siempre sometida al poder al cual parece contraponerse, sino más bien que el poder necesita un punto de confrontación con el cual medirse en una dialéctica sin resultado definitivo. Según parece, para fortalecerse, el poder debería dividirse y luchar contra sí mismo conti-

[51] ***Ibid., pág.*** **142.**

[52] **M. Foucault,** ***La volontá di sapere, op. cit.,*** **págs. 84-5.**

nuamente. O producir un saliente que lo arrastre adonde no estaba. Esta línea de fractura, o saliente, es la vida misma. Ella es el lugar —a la vez objeto y sujeto— de la resistencia. Tan pronto como el poder la afecta directamente, la vida le replica volviéndose contra él con la misma fuerza de choque que la provoca:

> **Contra este poder aún nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquel invadía, es decir, en la vida y el hombre en tanto que ser viviente [...] la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla.**[53]

A la vez parte del poder y ajena a él, la vida parece llenar todo el escenario de la existencia: incluso cuando está expuesta a las presiones del poder —y especialmente en este caso—, la vida parece capaz de retomar aquello que la'toma y absorberlo en sus pliegues infinitos.

4. Política sobre la vida

1. Sin embargo, esta no es la respuesta completa de Foucault, ni la única. No porque carezca de coherencia interna, como testimonia toda una línea interpretativa que se ha hecho portadora de ella e incluso la ha impulsado mucho más allá de las intenciones manifiestas del autor.[54] Pero subsiste en Foucault

[63] **Zfcid., pág. 128.**

[64] **Aludo a M. Hardty A. Negri, *Impero. II nuovo ordine della globalizzazione,* Milán, 2002, págs. 38-54, y también al grupo que depende de la revista francesa *Multitudes* (véase en particular el n° 1,2000, dedicado justamente a *Biopolitique et biopouvoir,* con aportes de M. Lazzarato, E. Alliez, B. Karsenti, P. Napoli y otros). Hay que señalar que se trata de una perspectiva teórico-política interesante de por sí, pero tenuemente relacionada con la de Foucault, aunque inspirada en ella.**

una impresión de insuficiencia, una reserva básica con respecto a la conclusión obtenida. Como si él mismo no estuviera del todo satisfecho con su propia reconstrucción histórico-conceptual, o la considerase parcial, inadecuada para agotar el problema, e incluso destinada a evitar una pregunta decisiva: Si la vida es más fuerte que el poder que, aun así, la asedia; si la resistencia de la vida no se deja someter por las presiones del poder, ¿por qué el resultado al cual lleva la modernidad es la producción masiva de muerte?[55] ¿Cómo se explica que en el punto culminante de la política de la vida se haya generado una potencia mortífera tendiente a contradecir su empuje productivo?

Esta es la paradoja, el obstáculo insalvable que no sólo el totalitarismo del siglo XX, sino también el posterior poder nuclear, representan para el filósofo alineado con una versión decididamente afirmativa de la biopolitica: ¿Cómo es posible que un poder de la vida se ejerza contra la vida misma? De hecho, no se trata de dos procesos paralelos, ni simplemente contemporáneos. Foucault incluso pone el acento en la relación directa y proporcional que media entre desarrollo del biopoder e incremento de la capacidad homicida: nunca se registraron guerras tan sangrientas ni genocidios tan extendidos como en los últimos dos siglos, es decir, en pleno auge de la biopolitica. Basta con recordar que el máximo esfuerzo internacional para la organización de la salud —el llamado Plan Beveridge— fue elaborado en medio de una guerra que tuvo un saldo de cincuenta millones de muertes: «Se podría resumir en forma de eslogan esta coincidencia: vayan y déjense masacrar; por nuestra parte, les prometemos una vida larga y confortable. Garantizar la vida y dar una orden de muerte es todo

[55] **Cf., al respecto, V. Marchetti, «La naissance de la biopolitique», en W.AA., *Au risque de Foucault,* París, 1997, págs. 237-47.**

uno».[56] ¿Cómo es posible? ¿Por qué un poder que funciona asegurando la vida, protegiéndola, incrementándola, manifiesta tan grande potencial de muerte? Es cierto que las guerras y destrucciones masivas ya no se efectúan en nombre de una política de poderío, sino —al menos en las intenciones que declara quien las lleva a cabo— en nombre de la supervivencia misma de los pueblos implicados. Pero justamente esto refuerza la trágica aporía de una muerte necesaria para conservar la vida, de una vida que se nutre de la muerte ajena y, por último, como en el caso del nazismo, también de la propia.[57]

Una vez más nos encontramos ante ese enigma, ese terrible no dicho, que el «bio» antepuesto a «política» retiene en el fondo de su significado. ¿Por qué la biopolítica amenaza continuamente con volverse tanatopolítica? También en este caso la respuesta parece esconderse en el problemático punto de cruce entre soberanía y biopolítica. Pero ahora se lo contempla desde un ángulo de refracción que impide una interpretación linealmente contrastiva entre ambos regímenes. El paso a una interpretación distinta del vínculo entre ellos está marcado, en la obra de Foucault, por el leve pero significativo deslizamiento semántico entre el verbo «sustituir» —todavía basado en la discontinuidad— y el verbo «completar», que en cambio alude a un proceso de mutación paulatina e ininterrumpida: «Creo que una de las más sólidas transformaciones del derecho político del siglo XLX consistió, si no exactamente en *sustituir,* al menos en *completar* el viejo derecho de soberanía [...] con otro

[56] **M. Foucault, «La technologie politique des individus», en *Dits et écríts, op. cit.,* vol. IV, pág. 815.**

[57] **Al vínculo entre política y muerte se refiere con notable vigor ético y teórico un ensayo reciente de M. Revelli, titulado *La política perduta,* Turín, 2003. Véase también, del mismo autor, *Oltre il Novecento,* Turín, 2001.**

derecho. Este último no borrará al primero, sino que lo continuará, lo atravesará, lo modificará».[58] Ello no implica que Foucault diluya la distinción —e incluso la oposición— tipológica que había definido con anterioridad entre una y otra clase de poder, sino que, en vez de colocarla en una única línea de desplazamiento, la reconduce a una lógica de copresencia. Desde este punto de vista, los mismos fragmentos anteriormente leídos en clave discontinuista aparecen ahora articulados de acuerdo con una estrategia argumentativa diferente:

> **Indescriptible e injustificable en términos de la teoría de la soberanía, radicalmente heterogéneo, normalmente, el poder disciplinario habría debido conducir a la desaparición del gran edificio jurídico de la soberanía. Pero, en realidad, esa teoría no sólo siguió existiendo, si se quiere, como ideología del derecho, sino que además siguió organizando los códigos jurídicos estipulados para sí por la Europa del siglo XIX sobre la base de los códigos napoleónicos.**[59]

2. Foucault proporciona una primera explicación ideológico-funcional de dicha persistencia: el uso de la teoría de la soberanía —una vez transferida del monarca al pueblo— habría permitido, por un lado, el ocultamiento y, por el otro, la juridización de los dispositivos de control puestos en práctica por el biopoder: a ello obedece la institución de un doble nivel entrelazado, entre una práctica efectiva de tipo biopolítico y una representación formal de carácter jurídico. Desde este puntó de vista, las filosofías contractualistas habrían constituido el ámbito natural de encuentro entre el antiguo orden soberano y el nuevo aparato gubernamental, aplicado esta vez no sólo a la esfera in-

[58] **M. Foucault, *Bisogna difendere la societá, op. cit,* pág. 207 (las bastardillas son mías).**

[59] ***Ibid.,* pág. 39.**

dividual, sino también a la población en general. Sin embargo, esta reconstrucción, aunque plausible en el plano histórico, no agota por completo la cuestión en el plano específicamente teórico. Daría la sensación de que entre ambos modelos —soberano y biopolítico— hubiera una relación más secreta y esencial a la vez, irreductible tanto a la categoría de analogía como a la de contigüidad. Foucault parece remitir más bien a una copresencia de vectores contrarios y superpuestos en un umbral de indistinción originaria que hace de cada uno, a la vez, el fondo y el saliente, la verdad y el exceso, del otro. Este cruce antinómico, este nudo aporético, es lo que impide interpretar la implicación entre soberanía y biopolítica en forma monolineal, ya sea en el sentido de la contemporaneidad o en el de la sucesión. Ni una ni otra reflejan la complejidad de una implicación mucho más contradictoria, en la que tiempos diferentes se comprimen en el segmento de una única época constituida y a la vez alterada por su tensión recíproca. Así como el modelo soberano incorpora en sí mismo el antiguo poder pastoral —el primer incunable genealógico del biopoder—, el biopolítico lleva en su interior el acero afilado de un poder soberano que a un tiempo lo hiende y lo rebasa. Si se toma en consideración el Estado nazi, puede decirse indistintamente, como hace Foucault, que fue el viejo poder soberano el que utilizó en su favor el racismo biológico surgido inicialmente en su contra; o bien, por el contrario, que el nuevo poder biopolítico se valió del derecho soberano de muerte para dar vida al racismo de Estado. Ahora bien: si se recurre al primer modelo interpretativo, la biopolítica se torna una articulación interna de la soberanía; si se privilegia el segundo, la soberanía se reduce a una máscara formal de la biopolítica. La antinomia surge con ímpetu aún mayor en relación con el equilibrio atómico. ¿Hay que contemplarlo desde el perfil de la vida que, pese a

todo, aquel logró asegurar, o desde el de la muerte total con que no ha cesado de amenazar?

> **El poder ejercido dentro del poder atómico tiene la capacidad de suprimir la vida; por consiguiente, la de suprimirse a sí mismo como poder que garantiza la vida. De modo que, o bien ese poder es un poder soberano que utiliza la bomba atómica, y entonces ya no puede ser bio-poder, esto es, poder que garantiza la vida tal como llegó a ser a partir del siglo XIX, o, por el contrario, en el otro límite, ya no tendremos el exceso del derecho soberano sobre el bio-poder, sino el exceso del bio-poder sobre el derecho soberano.**[60]

Una vez más, tras definir los términos de una disyuntiva hermenéutica entre dos tesis contrapuestas, Foucault no efectúa una elección definitiva. Por una parte, hipotetiza una suerte de retorno del paradigma soberano dentro del horizonte biopolítico. Sería este un acontecimiento literalmente fantasmático, en el sentido técnico de una reaparición del muerto —el soberano destituido y decapitado por la gran revolución— en el escenario de la vida. Como si, desde una grieta abierta de improviso en el reino de la inmanencia —justamente, el de la biopolitica—, volviera a vibrar la espada de la trascendencia, el antiguo poder soberano de dar muerte. Por otra parte, Foucault introduce la hipótesis contraria de que fue precisamente la definitiva desaparición del paradigma soberano la que liberó una fuerza vital tan densa, que desbordó y se volcó contra sí misma. Sin el contrapeso del orden soberano, en su doble aspecto de poder absoluto y de derechos individuales, la vida se habría tornado el único campo de ejercicio de un poder igualmente ilimitado:

> **El exceso del bio-poder sobre el derecho soberano se manifiesta cuando técnica y políticamente se ofrece al hombre**

[60] ***Ibid.,*** **pág. 219.**

la posibilidad no sólo de organizar la vida, sino, sobre todo, de hacer que la vida prolifere, de fabricar lo viviente, materia viviente y seres monstruosos, de producir —en última instancia— virus incontrolables y umversalmente destructores. Nos encontramos, entonces, ante una extraordinaria extensión del bio-poder, que, a diferencia de lo que hace poco les decía a propósito del poder atómico, tiene la posibilidad de superar cualquier soberanía humana.[61]

3. Acaso estemos en el punto de máxima tensión —pero también de potencial fractura interna— del discurso foucaultiano. En su centro permanece la relación, no sólo histórica, sino conceptual, teórica, entre soberanía y biopolítica. O, en un sentido más general, entre la modernidad y cuanto la precede, entre presente y pasado. ¿Es en verdad pasado ese pasado, o se alarga como una sombra sobre el presente hasta devorarlo? En esta irresolución hay algo más que un mero intercambio entre un abordaje topológico de tipo horizontal y otro, epocal, de carácter vertical,[62] algo más que una alternancia entre una mirada retrospectiva y una prospectiva. Hay una indecisión sobre el significado básico de la secularización. ¿Fue esta última sólo el canal, el pasaje secreto, a través del cual el «muerto» volvió a aferrar al «vivo»? ¿O, por el contrario, justamente la desaparición absoluta del muerto, su muerte definitiva y sin resto, fue la que desencadenó en el vivo una batalla letal contra sí mismo? En definitiva, una vez más, ¿qué es, qué representa, el paradigma soberano dentro del orden biopolítico? ¿Un remanente que tarda en consumirse, una chispa no del todo apagada aún, una ideología compensatoria, o la verdad última, en tanto primera y originaria,

[61] ***Ibid.***

[62] **Cf. M. Donnely, «Des divers usages de la notion de biopouvoir», en W.AA., *Michel Foucault phüosophe,* París, 1989, págs. 230-45; también, desde una perspectiva diferente, J. Ranciére, «Biopolitique ou politique?», en *Multitudes,* 1, 2000, págs. 88-93.**

de su asentamiento, su sustrato profundo, su estructura subyacente? ¿Es cuando presiona con mayor fuerza para volver a la superficie o, al contrario, cuando se derrumba definitivamente, que la muerte reaparece en el corazón de la vida hasta hacerlo estallar?

No sólo queda en suspenso la cuestión del vínculo de la modernidad con su «antes», sino también la del vínculo de la modernidad con su «después». ¿Qué fue el totalitarismo del siglo XX en relación con la sociedad que lo precedió? ¿Un punto límite, un desgarro, un excedente en el que el mecanismo del biopoder se quebró, escapó al control, o, por el contrario, su alma y su conclusión natural? ¿Su interrupción o su realización completa? Se trata, una vez más, del problema de la relación con el paradigma soberano: ¿Están el nazismo, y también el comunismo real, dentro o fuera de aquel? ¿Marcan su fin o su regreso? ¿Revelan la unión más íntima o la disyunción definitiva entre soberanía y biopolitica? No ha de causar sorpresa que la respuesta de Foucault se desdoble en dos líneas argumentativas en sustancial conflicto. Totalitarismo y modernidad son, a la vez, continuos y discontinuos, inasimilables e inescindibles:

> **Una de las numerosas razones que hacen que ambos [fascismo y estalinismo] nos resulten tan desconcertantes reside en que, pese a su singularidad histórica, no son absolutamente originales. El fascismo y el estalinismo utilizaron y extendieron mecanismos ya presentes en la mayor parte de las restantes sociedades. Incluso, pese a su locura interna, utilizan en gran medida las ideas y los procedimientos de, nuestra racionalidad política.**[63]

Resulta evidente el motivo por el cual Foucault no se permite una respuesta menos antinómica: si prevaleciera la tesis de la indistinción entre soberanía,

[63] **M. Foucault, *Le sujet et le pouvoir, op. cit.,* pág. 224.**

biopolítica y totalitarismo —la hipótesis continuista—, él se vería obligado a hacer del genocidio el paradigma constitutivo de toda la parábola de la modernidad, o cuando menos su resultado inevitable,[64] lo cual contradiría el sentido, siempre en tensión, que él asigna a las distinciones históricas. Si prevaleciera, en cambio, la tesis de la diferencia —la hipótesis discontinuista—, su concepción del biopoder quedaría invalidada cada vez que el rayo de la muerte se proyecta dentro del círculo de la vida, no sólo en la primera mitad del siglo XX, sino también más tarde. Si el totalitarismo fuese resultado de lo que lo precede, el poder habría encerrado desde siempre a la vida en un abrazo inexorable. Si fuese su deformación temporaria y contingente, ello significaría que la vida es, a largo plazo, capaz de vencer a todo poder que quiera violentarla. En el primer caso, la biopolítica se resolvería en un poder absoluto sobre la vida; en el segundo, en un poder absoluto de la vida. Atenazado entre estas dos posibilidades contrapuestas, bloqueado en la aporía determinada cuando estas se intersecan, Foucault sigue transitando a la vez ambas direcciones. No corta el nudo, y como resultado de ello queda inacabado el desarrollo de sus geniales intuiciones respecto del nexo entre política y vida.

Evidentemente, la dificultad de Foucault, su indecisión, van más allá de una mera problemática de periodización histórica o articulación genealógica entre los paradigmas de soberanía y biopolítica, e involucran la configuración misma, lógica y semántica, de este último concepto. Mi impresión es que este bloqueo hermenéutico está ligado a la circunstancia de que, no obstante la teorización de la implicación recíproca, o justamente por eso, vida y política son abor-

[64] **Es la conclusión a la que coherentemente llega G. Agaraben, *Homo sacer. R potare sovrano e la nuda vita,* Turín, 1995.**

dadas como dos términos originariamente distintos, conectados con posterioridad de manera aún extrínseca. Y precisamente por ello su perfil y su calificación quedan de por sí indefinidos. ¿Qué son para Foucault, específicamente, «política» y «vida»? ¿Cómo se deben entender estos términos y de qué manera su definición se refleja en su relación? O, por el contrario, ¿cómo incide su relación en su definición? Si desde el inicio se los piensa por separado —en su absolutez—, después se torna difícil, y hasta contradictorio, condensarlos en un único concepto. Además, se corre el riesgo de impedir de antemano una comprensión profunda de ellos, referida justamente al carácter originario e intrínseco de esa implicación. Se ha observado alguna vez que, predominantemente absorbido por la cuestión del poder, Foucault nunca articuló lo suficiente el concepto de política, hasta el punto de superponer en lo sustancial las expresiones «biopoder» y «biopolitica». Pero también podría hacérsele una objeción análoga —de fallida o insuficiente elaboración conceptual— respecto del otro término de la relación, es decir, el de vida. Este, aunque descripto analíticamente en su entramado histórico-institucional, económico, social, productivo, queda, sin embargo, poco problematizado en cuanto a su estatuto epistemológico. ¿Qué es en su esencia la vida? E incluso en una instancia previa, ¿tiene la vida una esencia, un estatuto reconocible y describible fuera de su relación con las otras vidas y con aquello que no es vida? ¿Existe una simple vida —pura vida—, o ella está desde un principio formada, moldeada, por algo que la empuja más allá de sí misma? También desde este ángulo la categoría de biopolitica parece requerir un nuevo horizonte de sentido, una clave de interpretación distinta, capaz de conectar sus dos polaridades en un vínculo simultáneamente más estrecho y más complejo.

2. El paradigma de inmunización

1. Inmunidad

1. Personalmente, considero que la clave interpretativa que parece escapar a Foucault se puede rastrear en el paradigma de «inmunización». ¿Por qué? ¿En qué sentido puede este llenar el vacío semántico, la brecha de significado, que en la obra de Foucault persiste entre los dos polos constitutivos del concepto de biopolítica? Señalemos, para comenzar, que la categoría de «inmunidad», incluso en su significado corriente, se inscribe precisamente en el cruce de ambos polos, en la línea de tangencia que conecta la esfera de la vida con la del derecho. En efecto: así como en el ámbito biomédico se refiere a la condición refractaria de un organismo vivo, ya sea natural o inducida, respecto de una enfermedad dada, en el lenguaje jurídico-político alude a la exención temporal o definitiva de un sujeto respecto de determinadas obligaciones o responsabilidades que rigen normalmente para los demás. Con todo, esto implica abordar tan sólo el aspecto más exterior de la cuestión: no son pocos los términos políticos de derivación, o al menos resonancia, biológica; entre ellos, «cuerpo», «nación», «constitución». Pero en la noción de inmunización hay algo más, algo distinto, que determina su especificidad incluso en relación con la noción foucaultiana de biopolítica. Se trata del carácter intrínseco que conjuga los dos elementos que componen a esta última. Antes que superpuestos —o yuxtapuestos— de una manera exterior que somete a uno al dominio del otro, en el pa-

radigma inmunitario, *bíos* y *nomos,* vida y política, resultan los dos constituyentes de una unidad inescindible que sólo adquiere sentido sobre la base de su relación. La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida. Desde este punto de vista, contrariamente a lo presupuesto en el concepto de biopolitica —entendido como resultado del encuentro que *en cierto momento* se produce entre ambos componentes—, no existe un poder exterior a la vida, así como la vida nunca se produce fuera de su relación con el poder. De acuerdo con esta perspectiva, la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida.

Pero la categoría de inmunización nos permite dar un paso hacia adelante o, acaso mejor, hacia el costado también en relación con la brecha entre las dos versiones prevalecientes del paradigma de biopolitica: la afirmativa, productiva, y la negativa, mortífera. Hemos visto que ellas tienden a constituir una forma recíprocamente alternativa que no prevé puntos de contacto: el poder niega a la vida, o incrementa su desarrollo; la violenta y la excluye, o la protege y la reproduce; la objetiva o la subjetiviza, sin término medio ni punto de transición. Ahora bien: la ventaja hermenéutica del modelo inmunitario reside en que estas dos modalidades, estos dos efectos de sentido —positivo y negativo, conservativo y destructivo—, hallan finalmente una articulación interna, una juntura semántica, que los pone en relación causal, si bien de índole negativa. Esto significa que la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una *protección negativa* de la vida. Ella salva, asegura, preserva al organismo, indivi-

dual o colectivo, al cual es inherente; pero no lo hace de manera directa, inmediata, frontal, sino, por el contrario, sometiéndolo a una condición que a la vez niega, o reduce, su potencia expansiva. Tal como la práctica médica de la vacunación en relación con el cuerpo del individuo, la inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual quiere protegerlo, y así bloquea y contradice su desarrollo natural. En este sentido, cabe rastrear un prototipo de ella en la filosofía política de Hobbes: cuando este no sólo pone en el centro de su perspectiva el problema de la *conservatio uitae,* sino que la condiciona a la subordinación a un poder constrictivo exterior a ella, como es el poder soberano, el principio inmunitario ya está virtualmente fundado.

Desde luego, no debe confundirse la génesis objetiva de una teoría con la de su autointerpretación, que obviamente es más tardía. Hobbes, y con él buena parte de la filosofía política moderna, no es plenamente consciente de la especificidad —y, por ende, tampoco de las consecuencias contrafácticas— del paradigma conceptual que, aun así, de hecho inaugura. Para que la potencia de la contradicción implícita en la lógica inmunitaria pase del plano de la elaboración irreflexiva al de la reflexión consciente, hay que esperar cuando menos a Hegel. Es sabido que este fue el primero en considerar lo negativo no como mero precio —el residuo no deseado, la caución necesaria— que ha de pagarse al realizar lo positivo, sino más bien como su propio motor, el carburante que permite su funcionamiento. Desde luego, tampoco Hegel emplea el término o concepto de inmunización en sentido estricto. La vida a la que se refiere la dialéctica hegeliana es la vida de la realidad y el pensamiento en su indistinción constitutiva, más que la del animal-hombre considerado como individuo y como especie, aun-

que en algunos de sus textos fundamentales la constitución de la subjetividad pasa por el reto con una muerte también biológica.[1] Nietzsche es el primero en efectuar con plena conciencia esa transición de significado. Cuando transfiere el foco de su análisis del alma al cuerpo, o, mejor dicho, concibe el alma como la forma inmunitaria que a un tiempo protege y encarcela al cuerpo, el paradigma en cuestión adquiere su específica pregnancia. No se trata sólo de la metáfora de la vacunación virulenta —que el filósofo imparte al hombre común contaminándolo con su propia locura—, sino de la interpretación de toda la civilización en términos de autoconservación imnunitaria. Todos los dispositivos del saber y del poder cumplen un rol de contención protectora respecto de una potencia vital proclive a una ilimitada expansión. Más adelante veremos cuál es el juicio —doble, ambivalente— que Nietzsche manifiesta acerca de esta trama epocal. No deja de ser cierto que con su obra la categoría de inmunización ya está plenamente elaborada.

2. Desde ese momento, la parte más innovadora de la cultura del siglo XX comienza a utilizarla de manera implícita. Lo negativo —aquello que contradice al orden, a la norma, al valor— es considerado no sólo como un elemento indiscutible de la historia humana en todas las configuraciones individuales o sociales que va adoptando, sino como su propio impulso productivo. Sin ese obstáculo —o esa falta—, la vida del individuo y de la especie no encontraría la energía necesaria para su propio desarrollo, quedaría sojuzgada por el cúmulo de impulsos naturales de los cuales, por el contrario, debe exonerarse para poder abrirse a la esfera de las actividades superiores. Ya Émile Durk-

[1] **Acerca del motivo comunitario en Hegel, cf. especialmente R. Bonito-Oliva, *L'individuo moderno e la nuova comunita,* Ñapóles, 1999, sobre todo las págs. 63 y sigs.**

heim —al considerar que lo que aparece como patológico en la sociedad es una polaridad no eliminable del comportamiento normal, y resulta incluso funcional— apela justamente a la inmunología: «La viruela que inoculamos con la vacuna es una verdadera enfermedad que nos provocamos voluntariamente y, sin embargo, aumenta nuestras probabilidades de sobrevivir. Quizás haya muchos otros casos en que la perturbación provocada por la enfermedad sea insignificante si se la compara con las inmunidades que aporta».[2] Pero tal vez sea la antropología filosófica que se desarrolló en Alemania a mediados del siglo pasado el horizonte léxico en el cual la noción dialéctica de *compensatio* adquirió el más explícito valor inmunitario. De Max Scheler a Helmuth Plessner y Arnold Gehlen, la *conditio humana* se presenta literalmente constituida por la negatividad, que la separa de sí misma y, precisamente por eso, la sitúa por encima de las demás especies, aunque estas la superen en el plano de los requisitos naturales. De distinta manera que en Marx, el extrañamiento del hombre no sólo no puede remediarse, sino que representa la condición indispensable de nuestra identidad. Así, aquel a quien ya Herder había definido como un «inválido de sus fuerzas superiores» puede transformarse en un «combatiente armado con sus fuerzas inferiores», en un «proteo de sucedáneos»[3] capaz de tornar positiva su propia carencia inicial. Tales son, precisamente, esas «trascendencias en el más acá»[4] —como define

[2] É. Durkheim, *Les regles de la méthode socmlogique,* París, 1895 [traducción, italiana: *Le rególe del método sociológico,* Florencia, 1962, pág. 93].

[3] H. Plessner, *Conditio humana,* en *Gesammelte Schriften,* Francfort del Meno, 1980-1985 [traducción italiana: *Conditio humana,* en *I propilei. Grande storia universale del mondo,* Milán, 1967,1, pág. 72].

[4] A. Gehlen, *Urmensch und Spatkultur,* Wiesbaden, 1977 [traducción italiana: *L'uomo dallo origini e la tarda cultura,* al cuidado de R. Madera, Milán, 1984, págs. 24-5].

Gehlen a las instituciones— destinadas a inmunizarnos del exceso de subjetividad mediante un mecanismo objetivo que a la vez nos libera y nos destituye.

Ahora bien: para reconocer la semántica inmunitaria en el centro mismo de la autorrepresentación moderna, hay que llegar al punto de cruce de dos líneas hermenéuticas muy distintas que, sin embargo, convergen en una misma dirección. La primera es la que va de Freud a Norbert Elias, a lo largo de un itinerario teórico marcado por la conciencia del carácter forzosamente inhibitorio de la civilización. Cuando Elias menciona la transformación de las heteroconstricciones en autoconstricciones, que caracteriza a la transición de la sociedad antigua tardía a la moderna, no alude simplemente a una paulatina marginación de la violencia, sino más bien a su desplazamiento a los confines del psiquismo individual: así, mientras el enfrentamiento físico está sometido a una regulación social cada vez más rigurosa, «al mismo tiempo, el campo de batalla es, en cierto sentido, introyectado. Una parte de las tensiones y las pasiones que en otro tiempo se resolvían merced al enfrentamiento directo entre hombre y hombre, ahora debe ser resuelta por cada cual dentro de sí».[5] Esto significa, por un lado, que lo negativo —en este caso, el conflicto— ha de neutralizarse respecto de sus efectos más devastadores; y, por el otro, que el equilibrio así alcanzado está, a su vez, marcado por una negación que lo mina desde dentro. La vida del yo —dividida entre la potencia pulsional del inconsciente y la inhibidora del superyó— es el territorio donde esta dialéctica inmunitaria se expresa en su forma más concentrada. Pero si se desplaza la mirada a su exterior, la escena no cambia,

i

[5] N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation.* II. *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zur einer Theorie der Zivilisation,* Francfort del Meno, 1969 [traducción italiana: *Potere e eiviltá. Per uno studio della genesi sociale della eiviltá occidentale,* Bologna, 1983, pág. 315].

Es lo que resulta de la otra línea que, como decíamos, se interseca con la primera, si bien con un grado de criticismo mucho menor: me refiero al trayecto que lleva del funcionalismo de Parsons a la teoría de los sistemas de Luhmann. Que el propio Parsons haya relacionado su investigación con «el problema hobbesiano del orden» es, en este sentido, doblemente indicativo de su significación inmunitaria: ante todo, porque se conecta directamente con quien dio origen a nuestra genealogía; y, además, por el deshzamiento conceptual y semántico que efectúa respecto de Hobbes, relativo tanto a la superación de la tajante alternativa entre orden y conflicto como a la incorporación regulada del conflicto dentro del orden. Así como la sociedad debe integrar en ella a ese individuo que en su esencia la niega, así también el orden es resultado de un conflicto a la vez conservado y dominado.[6]

Fue Niklas Luhmann quien extrajo las consecuencias más radicales, aun en el plano terminológico. Al afirmar que «el sistema *no* se inmuniza *contra el "no",* s^no *con ayuda del no»,* y que «el sistema, recurriendo a una antigua distinción, protege de la aniquilación mediante negación»,[7] Luhmann va al núcleo de la cuestión, si pasamos por alto la connotación apologética, o al menos neutra, en que la encuadra. La tesis de que los sistemas no funcionan descartando conflictos y contradicciones, sino produciéndolos como antígenos necesarios para reactivar sus propios anticuerpos, sitúa por entero su discurso en la órbita semántica de la inmunidad. Luhmann no sólo sostiene que «una serie de tendencias históricas indican un empe-

[6] **Para esta lectura de Parsons, cf. también M. Bartolini, «I limiti della pluralitá. Categorie della política in Talcott Parsons», en *Quaderni di Teoría Sociale,* n° 2, 2002, págs. 33-60.**

[7] **N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theoríe,* Francfort del Meno, 1984 [traducción italiana: *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoría genérale,* Bolonia, 1990, pág. 576].**

ño creciente, desde principios de la época moderna y en especial desde el siglo XVIII, por realizar mía inmunología social», sino que detecta en el derecho el específico «sistema inmunitario de la sociedad».[8] Una vez que el desarrollo interno de la verdadera ciencia inmuno-lógica —al menos desde los trabajos de Burnet— proporcione un sostén no sólo analógico a este conjunto de argumentaciones, el paradigma inmunitario llegará a constituir el epicentro neurálgico entre experiencias intelectuales y tradiciones de pensamiento muy distintas.[9] En tanto que científicos cognitivos como Dan Sperber teorizan que las dinámicas culturales deben encararse como fenómenos biológicos, de modo que están sometidas a las mismas leyes epidemiológicas que regulan a los organismos vivientes,[10] Donna Haraway, en un diálogo crítico con Foucault, llega a sostener que hoy «el sistema inmunitario es un mapa trazado para guiar el reconocimiento y el desconocimiento del sí mismo y del otro en la dialéctica de la biopolitica occidental».[11] Odo Marquard, a su vez, interpreta la estetización de la realidad posmoderna como una forma de anestesia preventiva,[12] mientras la incipiente globalización proporciona un campo de investigación adicional, e incluso el marco conclusivo, a nuestro paradigma: así como la hiper-

[8] *Ibid.,* págs. 578 y 588.

[9] Véase, al respecto, A. D. Napier, *The age of immunology,* Chicago-Londres, 2003.

[10] Cf. especialmente D. Sperber, *Explaining culture. A naturalistic approach,* 1996 [traducción italiana: *II contagio delle idee. Teoría naturalística della cultura,* Milán, 1999].

[11] Cf. D. Haraway, «The biopolitics of postmodern bodies: Determinations of self in immune system discourse», en *Differences,* I, n° 1, 1989 [traducción italiana: «Biopolitica di corpi postmoderni: la costituzione del sé nel discurso sul sistema immunitario», en *Manifestó Cyborg,* al cuidado de R. Braidotti, Milán, 1995, pág. 137].

[12] Cf. O. Marquard, *Aesthetica und Anaesthetica,* Paderborn, 1989 [traducción italiana: *Estética e anestetiea,* al cuidado de G. Carchia, Bolonia, 1994].

trolla comunicativa por vía telemática es la señal invertida de una inmunización generalizada, la demanda de inmunización identitaria de las patrias chicas no es sino el contraefecto, o la crisis de rechazo alérgico, de la contaminación global.[13]

3. El elemento novedoso que yo mismo propuse a debate en la que constituye, según creo, la primera elaboración sistemática del paradigma inmunitario[14] reside, por una parte, en su simetría contrastiva con el concepto de comunidad[15] —este último, releído a la luz de su significado originario— y, por la otra, en su específica caracterización moderna. Ambas problemáticas pronto se muestran estrechamente entrelazadas. Si se la reconduce a su raíz etimológica, la *immunitas* se revela como la forma negativa, o privativa, de la *communitas:* mientras la *communitas* es la relación que, sometiendo a sus miembros a un compromiso de donación recíproca, pone en peligro su identidad individual, la *immunitas* es la condición de dispensa de esa obligación y, en consecuencia, de defensa contra sus efectos expropiadores. *Dispensatio* es, precisamente, aquello que libera del *pensum* de una obligación gravosa, así como la exoneración libera de ese *onus*[16] al que puede reconducirse, desde su

[13] **Cf., por último, A. Brossat, *La démocratie immunitaire,* París, 2003, y R. Gasparotti, / *miti della globalizzazione. «Guerra preventiva» e lógica delle immunitá,* Barí, 2003. Acerca de la globalización en general, véanse los trabajos de G. Marramao reunidos ahora en *Passaggio a Occidente. Filosofía e globalizzazione,* Turín, 2003.**

[14] **R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita,* Turín, 2002 [traducción castellana: *Immunitas: protección y negación de la vida,* Buenos Aires: Amorrortu, 2005].**

[15] ***Id., Communitas. Origine e destino della comunitá,* Turín, 1998 [traducción castellana: *Communitas: origen y destino de la comunidad,* Buenos Aires: Amorrortu, 2003]. Véase también G. Cantarano, *La comunitá impolítica,* Troina, 2003.**

[16] **La bipolaridad contrastiva *Belastung I Entlastung* ha sido invocada por B. Accarino, *La ragione insufpciente,* Roma, 1995, págs. 17-48.**

origen, la semántica del *munus* recíproco. Resulta evidente el punto de incidencia entre este vector, etimológico y teórico, y el histórico o, más específicamente, genealógico. Ya hemos señalado, con alcance general, que la *immunitas,* en tanto protege a su portador del contacto riesgoso con quienes carecen de ella, restablece los límites de lo «propio» puestos en riesgo por lo «común». Pero si la inmunización implica que a una forma de organización de índole comunitaria —sea cual fuere el significado que ahora quiera atribuirse a esa expresión— la suceden, o se le contraponen, modelos privatistas o individuaHstas, es notoria su relación estructural con los procesos de modernización.

Desde luego, al instaurar una conexión estructural entre modernidad e inmunización no pretendo sostener ni que aquella sea interpretable únicamente mediante el paradigma inmunitario, ni que este sea reducible sólo al período moderno. Quiero decir que bajo ningún concepto niego la productividad heurística de modelos exegéticos consolidados como los de «racionalización» (Weber), «secularización» (Lowith) o «legitimación» (Blumenberg). Con todo, me parece que los tres pueden sacar partido de la contaminación con una categoría explicativa más compleja y más profunda, que constituye su presupuesto subyacente. Este exceso de sentido respecto de los modelos antedichos es atribuible a dos elementos diferenciados y conectados entre sí. El primero involucra la circunstancia de que mientras esos constructos de autointerpretación de la época moderna se originan en un núcleo temático acotado —la cuestión de la técnica en el primer caso, la de lo sacro en el segundo y la del mito en el tercero— o, en cualquier caso, situado en un único eje de desplazamiento, el paradigma de inmunización remite, en cambio, a un horizonte semántico de por sí polisémico, como es justamente el del *munus.* En la medida en que este afecta a una serie de ámbitos léxicos de

distinta proveniencia y destino, también el dispositivo de su neutralización resultará dotado de una articulación interna equivalente, como lo demuestra la plurivalencia que aún hoy mantiene el término «inmunidad».

Esta riqueza horizontal no agota, empero, el potencial hermenéutico de la categoría que nos ocupa. Es menester indagarlo —he aquí el segundo elemento al que aludíamos— también desde el ángulo de la especial relación de esa categoría con su antónimo. Hemos señalado que el significado más incisivo de la *immunitas* se inscribe en el reverso lógico de la *communitas:* inmune es el «no ser» o el «no tener» nada en común. Pero precisamente esta implicación negativa con su contrario indica que el concepto de inmunización presupone aquello mismo que niega. No sólo se muestra lógicamente derivado de su propio opuesto, sino también internamente habitado por él. Puede señalarse, por cierto, que también los paradigmas de desencantamiento, secularización y legitimación —si nos atenemos a los mencionados anteriormente— presuponen de algún modo su propia alteridad: el encantamiento, lo divino, la trascendencia. Mas la presuponen como aquello que en cada caso se consume, decae o, cuando menos, se transmuta en algo distinto. En cambio, el negativo de la *immunitas* —la *communitas*— no sólo no desaparece de su ámbito de pertenencia, sino que constituye a un tiempo su objeto y su motor. En definitiva, la comunidad misma resulta inmunizada, en una forma que a la vez la conserva y la niega o, mejor, la conserva mediante la negación de su horizonte de sentido originario. Desde este punto de vista, cabría incluso decir que la inmunización, más que un aparato defensivo superpuesto a la comunidad, es un engranaje interno de ella: el pliegue que de algún modo la separa de sí misma, protegiéndola de un exceso no sostenible; el margen diferencial que im-

pide a la comunidad coincidir consigo misma y asumir la intensidad semántica de su propio concepto. Para sobrevivir, la comunidad, toda comunidad, está obligada a introyectar la modalidad negativa de su propio opuesto, aunque ese opuesto siga siendo un modo de ser, privativo y contrastivo, de la comunidad misma.[17]

4. La conexión estructural entre modernidad e inmunización nos permite dar un paso adelante también en relación con el «tiempo» de la biopolitica. Hemos señalado que el propio Foucault oscila entre dos posibles periodizaciones —y, por consiguiente, interpretaciones— del paradigma que él mismo inauguró. Si la biopolitica nace del final de la soberanía —una vez admitido que esta haya tenido en verdad un fin—, su historia es entonces predominantemente moderna e incluso, en cierto sentido, posmoderna. En cambio, si ella acompaña, como Foucault da a entender en otros pasajes, al régimen soberano, constituyendo una articulación particular o una tonalidad específica de él, entonces, .su génesis es muy anterior y, en última instancia, coincide con la génesis de la política misma, que desde siempre, de un modo o de otro, se orientó hacia la vida. En este segundo caso, ¿qué utilidad tiene abrir un nuevo espacio de reflexión, como en su momento hizo Foucault? La semántica de la inmunidad puede ofrecer una respuesta a este interrogante, en la medida en que enmarca históricamente a la biopolitica. De otro modo, habría que hablar de biopolitica ya en el mundo antiguo. De hecho, ¿cuándo el poder penetró más a fondo en la vida biológica, si no

[17] **Sobre las aporíasí y potencialidades de esta dialéctica (no dialéctica) entre inmunidad y comunidad, cf. el inteligente ensayo que M. Dona ha dedicado a la categoría de inmunización, en una clave que la impulsa productivamente hacia una lógica distinta de la negación, en *Sulla negazione,* Milán, 2004.**

durante el prolongado período en que el cuerpo de los esclavos estaba plenamente a disposición del dominio incontrolado de sus amos, y los prisioneros de guerra podían ser legítimamente pasados a cuchillo por el vencedor? ¿Y cómo no caracterizar en términos biopolíticos el poder de vida y muerte que tenía el *pater familias* romano sobre sus propios hijos? ¿Qué diferencia hay entre la política agraria egipcia, o la política higiénico-sanitaria de Roma, y los procedimientos de protección y desarrollo de la vida que pone en práctica el biopoder moderno? La única respuesta que me parece plausible se basa en la connotación inmunitaria de estos últimos, ausente, en cambio, en el mundo antiguo.

Si se pasa del plano histórico al conceptual, la diferencia se hace aún más evidente. Tomemos al máximo filósofo de la antigüedad: Platón. En él más que en ningún otro parece reconocerse un movimiento de pensamiento orientado en sentido biopolítico. No sólo considera normales, incluso aconsejables, las prácticas eugenésicas adoptadas en Esparta en relación con los niños frágiles y, en términos generales, con los «no aptos» para la vida pública, sino también —lo que más cuenta— lleva la intervención de la autoridad política incluso al proceso reproductivo; tanto es así, que recomienda aplicar los métodos de cría de perros y otros animales domésticos también a la generación de la prole *(paidopoiía o teknopoiía)* de los ciudadanos o, al menos, de los guardianes:

> **Porque, de acuerdo con los principios que han sido convenidos —dye—, es necesario que las mujeres y los hombres mejores se unan la mayor parte de las veces y que, por lo contrario, las uniones sean poco frecuentes entre los individuos inferiores de uno y otro sexo. Es necesario, además, criar a los hijos de los primeros, y no de los segundos, si el rebaño ha de ser sobresaliente. Y es menester que estas medidas permanezcan ocultas a todos, excepto a los gobernan-**

tes, si, a su vez, la manada de los guardianes ha de estar, lo más posible, libre de disensiones *(Rep.,* 459d-e).

Es sabido que pasajes semejantes —frecuentes, si bien no siempre tan explícitos— alimentaron una lectura biopolitica de Platón llevada a sus consecuencias extremas en la propaganda ideológica nazi.[18] Sin necesidad de llegar a los desvarios de Bannes[19] y de Gabler[20] sobre el paralelo entre Platón y Hitler, basta con referirse al tan difundido *Platón ais Hüter des Lebens,* de Hans F. K. Günther,[21] para reconocer el resultado interesado de una línea hermenéutica que cuenta entre sus filas con autores del nivel de Windelband.[22] Cuando Günther interpreta la *eklogé* platónica en términos de *Auslese* o de *Zucht* (derivado de *züchteri),* esto es, de «selección», en realidad, no puede hablarse de una auténtica traición al texto, sino más bien de un forzamiento en sentido biologista, autorizado de algún modo, o se diría permitido, por el propio Platón (al menos en la *República,* en el *Político y* en las *Leyes,* no así en los diálogos más declaradamente dualistas). No cabe duda de que, si bien el filósofo no especifica de manera directa el destino de los niños «defectuosos» con una referencia explícita al infanti-

[18] **Véase, al respecto, el valioso ensayo de S. Forti, «Biopolitica delle anime», *en Filosofía Política,* n° 3, 2003, págs. 397-417.**

[13] **J. Bannes, *Hitler und Platón,* Berlín-Leipzig, 1933; *id., Hitlers Kampfund Platón Staat,* Berlín-Leipzig, 1933.**

[20] **A. Gabler, *Platón und der Führer,* Berlín-Leipzig, 1934.**

[21] **H . F. K. Günther, *Platón ais Hüter des Lebens,* Munich, 1928. Del mismo autor, véase, en igual sentido, también *Humanitas,* Munich, 1937.**

[22] **Además del *Platón* (1928) de W. Windelband, los textos citados por Günther en la tercera edición (1966, págs. 9-10) de su libro sobre Platón son los siguientes: A. E. Taylor, *Plato: the man and his work* (1927); J. Stenzel, *Plalon derErzieher* (1928); P. Friedländer, *Platón* (1926-30); C. Ritter, *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie* (1931); W. Jaeger, *Paideia* (1934-37); L. Robin, *Platón* (1935); G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft: das Wesen des platonisc/ien Denkens* (1948); E. Hoffmann, *Platón* (1950).**

cidio o al abandono, del contexto de su discurso surge claramente su desinterés por ellos; tampoco le interesan los enfermos incurables, a quienes no es conveniente dedicar cuidados inútiles y costosos *(Rep.,* 410a). Aunque Aristóteles tiende a diluir el sentido marcadamente eugenésico, incluso tanatopolítico, de estos textos *(Pol.,* II4,1262b25 y sigs.), lo cierto es que Platón se muestra sensible a la necesidad de conservar puro el *genos* de los guardianes y, en general, de los gobernantes de la *polis,* según las rígidas costumbres espartanas legadas por Critias y Jenofonte.

¿Se sigue de lo anterior la relevancia de Platón para la semántica de la biopolítica y, en consecuencia, la génesis griega de esta última? Me cuidaría de dar una respuesta afirmativa, atendiendo a que la «selección» platónica no tiene una específica inflexión étnico-racial, ni siquiera social, sino aristocrática y aptitudinal, y, sobre todo, no tiende a preservar al individuo, en sentido inmunitario, sino que está claramente orientada, en sentido comunitario, hacia el bien del *koinón.* Esta necesidad colectiva, pública, «común» —y no «inmune»—, aleja a Platón, y en general a toda la cultura premoderna, de una perspectiva plenamente biopolítica. Mario Vegetti demostró, en sus importantes estudios sobre la medicina antigua, que Platón critica con dureza la dietética de Heródico de Selimbria y de Diocles de Caristo, justamente, por su tendencia privatista, individualista y, por ende, necesariamente impolítica.[23] En contraposición con el sueño de las biocracias modernas de medicalizar la política, Platón se centra en el proyecto de politizar la medicina.

[23] **Además de *Quindici lezioni su Platone,* de M. Vegetti, véase especialmente «Medicina e potere nel mondo antico», en W.AA., *Biopolitiche,* al cuidado de A. Argenio, Roma, 2006. En relación con estos problemas, dirige implícitamente la atención al paradigma inmunitario el importante ensayo de G. Carillo, *Katechain. Uno studio sulla democrazia antica,* Ñapóles, 2003.**

5. Desde luego, con lo anterior no quiero decir que antes de la modernidad nunca se haya planteado una cuestión inmunitaria. En el plano tipológico, la necesidad de autoconservación es muy anterior a la época moderna propiamente dicha, y también más duradera. Incluso sería admisible sostener que ella se extiende a lo largo de toda la historia de la civilización, pues constituye su premisa última, o primera, ya que no podría existir sociedad alguna sin un aparato defensivo, por primitivo que fuera, capaz de protegerla. Lo que, no obstante, cambia es la conciencia de la cuestión y, por consiguiente, la entidad de la respuesta que se genera a partir de ella. Que la política siempre se haya preocupado, de algún modo, por defender la vida no excluye que sólo a partir de determinado momento, precisamente en coincidencia con el origen de la modernidad, esa necesidad de autoaseguramiento haya sido reconocida ya no simplemente como algo dado, sino como un problema y, además, como una opción estratégica. Esto significa que todas las civilizaciones, pasadas y presentes, plantearon la necesidad de su propia inmunización, y en cierta manera la resolvieron; pero únicamente la civilización moderna fue constituida en su más íntima esencia por dicha necesidad.

Incluso cabría afirmar que no fue la modernidad la que planteó la cuestión de la autoconservación de la vida, sino que esta última plasmó, es decir, «inventó» la modernidad como aparato histórico-categorial capaz de resolver esa cuestión. En definitiva, lo que denominamos modernidad, en conjunto y en lo esencial, podría entenderse cómo el metalenguaje que durante algunos siglos ha dado expresión a un reclamo proveniente de lo recóndito de la vida, mediante la elaboración de una serie de relatos capaces de responderle de maneras cada vez más eficaces y sofisticadas. Esto ocurrió cuando cayeron las defensas naturales que

hasta cierto punto habían constituido el caparazón de protección simbólica de la experiencia humana: en primer lugar, el orden trascendente de matriz teológica. La grieta que imprevistamente, al final de los siglos medios, se abrió en ese primitivo envoltorio inmunitario determinó la necesidad de un aparato defensivo distinto, de tipo artificial, orientado a asegurar un mundo ya constitutivamente expuesto al peligro. Aquí ve Peter Sloterdijk el origen de la doble y contradictoria propensión del hombre moderno: de un lado, proyectado hacia una exterioridad sin protecciones preestablecidas; del otro, justamente por ello, obligado a compensar esa falta con la elaboración de nuevos y más poderosos «baldaquines inmunitarios» en relación con una vida, por cierto, ya no al desnudo, pero entregada por entero a sí misma.[24]

Si esto es verdad, entonces no deben interpretarse las grandes categorías,políticas de la modernidad de mañera absoluta, por lo que declaran ser, ni exclusivamente sobre la base de su configuración histórica, sino más bien como las formas lingüísticas e institucionales adoptadas por la lógica inm unitaria para asegurar la vida contra los peligros derivados de su configuración (y conflagración) colectiva. Que esa lógica se exprese por medio de figuras histórico-conceptuales es señal de que la implicación moderna entre política y vida es directa, pero no inmediata: para realizarse de manera eficaz necesita una serie de mediaciones constituidas, precisamente, por esas categorías. En suma, para que la vida pueda conservarse y desarrollarse debe ser ordenada por procedimientos

[24] **Ténganse presentes los tres importantes volúmenes de P. Sloterdijk publicados con el título *Spharen,* Francfort del Meno, 1998-2002, en los que traza los lincamientos de una verdadera «inmunología social». Parte del segundo volumen *(Globeri)* fue traducida al italiano con el título *L'ultima sfera. Breve storia filosófica della globalizzazione,* Roma, 2002.**

artificiales capaces de sustraerla de sus peligros naturales. Por aquí pasa la doble línea divisoria que distingue a la política moderna, por una parte, de lo que la antecede y, por la otra, de la condición que la sigue. En relación con la primera, ya tiene una clara actitud biopolitica, en el sentido preciso de que adquiere relieve, justamente, a partir del problema de la *conservatio vitae.* Pero, a diferencia de lo que sucederá en una etapa que por el momento podemos denominar segunda modernidad, la relación entre política y vida pasa por el problema del orden y de las categorías histórico-conceptuales —soberanía, propiedad, libertad, poder— que lo inervan. Esta presuposición del orden respecto de la subjetividad viviente, de la cual, no obstante, en efecto deriva, determina la conformación estructuralmente aporética de la filosofía política moderna. Por lo demás, la circunstancia de que la respuesta que ella da a la demanda autoconservativa de la que nace resulte no sólo desviada, sino, como enseguida veremos, también autocontradictoria, es consecuencia, o expresión, de la dialéctica inmunitaria, ya de por sí antinómica. Si el cometido de esta, la protección de la vida, se especifica siempre de manera negativa, las categorías políticas que lo traducen terminarán por rebotar sobre su propio significado y volverse contra sí mismas. Y esto, incluso sin tomar en consideración sus contenidos específicos: contradictoria es, ante todo, la pretensión de responder a una inmediatez —la cuestión de la *conservatio vitae*— con mediaciones tales como los conceptos de soberanía, propiedad, libertad- El hecho de que todos ellos, en determinado momento de su parábola histórico-semántica, tiendan a reducirse a la seguridad del sujeto que es su titular, o beneficiario, no ha de entenderse ni como una deriva contingente ni como un destino prefijado, sino como la consecuencia del modo de por sí inmunitario con que el Moderno piensa la figura del

sujeto.[26] Heidegger es quien mejor capta la esencia del problema. Afirmar que la modernidad es la época de la representación —del *subjectum* que se sitúa como *ens in se substantialiter completum* frente a su propio objeto— significa reconducirla filosóficamente al horizonte de la inmunización:

> **Por efecto de la nueva concepción de la libertad, representar es un procedimiento que, partiendo de sí mismo, avanza hacia la región de lo que debe ser asegurado, a fin de asegurarse de ello [...] El *subjectum,* la certeza fundamental, es el siempre seguro ser-representados-juntos del hombre que representa y del ente (humano o no humano) representado, esto es, objetivo.**[26]

Pero atar al sujeto moderno al horizonte del aseguramiento inmunitario es reconocer la aporía en que su experiencia queda atrapada: la de buscar la protección de la vida en las mismas potencias que impiden su desarrollo.

2. Soberanía

1. Expresión culminante de ello es la concepción de la soberanía. Con relación al análisis iniciado por Foucault, no se la debe entender ni como una necesaria ideología compensatoria respecto de la intromisión de los dispositivos de control, ni como una réplica fantasmática del antiguo poder de muerte en el nuevo

[25] **Hace tiempo que esta lectura de la modernidad es objeto de discusión con P. Flores d'Arcáis. Véase al menos su relevante ensayo *II sourano e il dissidente. La democraziapresa sul serio,* Milán, 2004, y el debate que originó en los números 2 y 3 de *MicroMega,* 2004.**

[26] **M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes, eaHolzwege,* en *Gesamtausgabe,* Francfort del Meno, 1978, vol. V [traducción italiana: *L'epoca dell'immagine del mondo,* en *Sentieri interrotti,* Florencia, 1968, pág. 95].**

régimen biopolítico, sino como la primera y más influyente figura inmunitaria que este último adopta. Ello explica su tan prolongada duración en el léxico jurídico-político europeo: la soberanía no está ni antes ni después de la biopolitica, sino que corta todo su horizonte, proveyendo la más poderosa respuesta ordenadora al problema moderno de la autoconservación de la vida. La relevancia de la filosofía de Hobbes reside, antes que en sus impetuosas innovaciones categoriales, en la absoluta claridad con que capta este tránsito. A diferencia de la concepción griega —qUe, en su conjunto, analiza la política en la distinción paradigmática con la dimensión biológica—, en Hobbes, la cuestión de la *conservatío vitae* no sólo pertenece de pleno derecho a la esfera de la política, sino que constituye su objeto predominante. Para poder cualificarse, desplegarse en sus formas, la vida debe, ante todo, mantenerse como tal, debe protegerse de la disolución que la amenaza. Tanto la definición del derecho natural —lo que el hombre *puede* hacer— como la de la ley natural —lo que el hombre *debe* hacer— dan cuenta de esta necesidad originaria: «El derecho de naturaleza [...] es la libertad que todo hombre tiene de utilizar su poder, del modo que quiera, para preservar su propia naturaleza, es decir, su propia vida, y, en consecuencia, hacer todo aquello que conforme a su juicio y su razón conciba como el medio más apropiado para tal fin».[27] En cuanto a la ley de naturaleza, ella es «un precepto o una regla general descubierta por la razón, que prohibe a un hombre hacer cuanto sea perjudicial para su vida o lo prive de los medios para preservarla, así como omitir aquello mediante lo cual él piensa que su vida puede sejr mejor preservada».[28]

i

[27] **T. Hobbes, *Leviathan,* en *The English works,* Londres, 1829-45, vol. III [traducción italiana: *Leviatano,* Florencia, 1976, pág. 124].**

[28] **/otó.**

Ya este planteo del razonamiento lo sitúa en un evidente marco biopolítico. No por casualidad el hombre que interesa a Hobbes está caracterizado esencialmente por el cuerpo, por sus necesidades, sus impulsos, sus pulsiones. Incluso cuando se le agrega el adjetivo «político», ello no modifica en sentido calificativo al sujeto al cual se refiere. En relación con la clásica división aristotélica, el cuerpo, considerado desde el punto de vista político, sigue estando más próximo al ámbito de la *zoé* que al del *bíos,* o, mejor, se ubica en el punto exacto donde esa distinción se desdibuja y pierde significado. Lo que está enjuego o, más precisamente, en constante peligro de extinción es la vida entendida en su estructura material, en su inmediata intensidad física. Por este motivo, la razón y el derecho convergen en un mismo punto, definido por la acuciante necesidad de conservación de la vida. Pero lo que pone en movimiento la maquinaria argumentativa hobbesiana es la circunstancia de que ni la razón ni el derecho, de por sí, alcanzan ese objetivo sin un aparato más complejo que esté en condiciones de garantizarlo. El inicial conato de autoconservación *(conatus sese praeservandi)* está, de hecho, destinado al fracaso por efecto de su combinación con el otro impulso natural que lo acompaña y contradice: el inagotable deseo de poseerlo todo, que condena a los hombres al conflicto generalizado. En definitiva, la vida no es capaz de lograr de modo autónomo la autoperpetuación a la cual, no obstante, tiende. Más aún, está expuesta a un poderoso movimiento contrafáctico, que cuanto más la impulsa en sentido autoconservativo, cuanto mayores son los medios defensivos y ofensivos que moviliza para ese fin, tanto más la expone al riesgo de obtener el efecto contrario, habida cuenta de la sustancial igualdad de los hombres, capaces todos de matar a cualquier otro y, por el mismo motivo, sujetos todos a que les den muerte: «Por eso, mientras

rija este derecho natural de cada cual con respecto a todas las cosas, no puede haber para nadie (por fuerte o sabio que sea) seguridad de vivir todo el tiempo que la naturaleza usualmente concede vivir a los hombres».[29]

Aquí se activa el mecanismo inmunitario. Si queda librada a sus potencias internas, a sus dinámicas naturales, la vida humana tiende a autodestruirse, porque lleva en sí algo que inevitablemente la pone en contradicción consigo misma. Para poder salvarse necesita salir de sí y constituir un punto de trascendencia que le dé orden y protección. En esta brecha, o redoblamiento, de la vida respecto de sí misma ha de ubicarse el tránsito de la naturaleza al artificio. Este último tiene idéntico fin de autoconservación que la naturaleza. Mas, para alcanzarlo, debe desligarse de esta y perseguirlo mediante una estrategia contraria a ella. Sólo negándose puede la naturaleza afirmar su propia voluntad de vida. La conservación requiere suspender, o distanciar, aquello que se debe conservar. Por ello, no se puede considerar el estado político como la prosecución o el reforzamiento del estado natural, sino como su reverso negativo. Esto no significa que la política reduzca la vida a su simple estrato biológico, que la despoje de toda forma cualitativa, algo que sólo podría afirmarse si se traslada a Hobbes a un léxico que no es el suyo. No es casual que él nunca se refiera a la «pura vida». Al contrario, en todos sus escritos la caracteriza en términos que van más allá de su mero mantenimiento: en el *De cive* argumenta que «por "salud" no debe entenderse sólo la conservación de la vida en cualquier condición, sino una vida tan feliz como sea posible»;[30] en los *Elementos* insiste en

[29] **/oíd., pág. 125.**

[30] **T. Hobbes, *De cive,* en *Opera Philosophica,* Londres, 1839-45, vol. II [traducción italiana: *De cive,* Roma, 1979, pág. 194].**

que la sentencia *Salus populi suprema lex esto* «no debe entenderse en el sentido de la mera conservación de la vida de los ciudadanos, sino en el de su beneficio y bienestar»,[31] para concluir después, en el *Leviatán,* que «por *seguridad* no debe entenderse, en este caso, la mera conservación de la vida, sino también las restantes satisfacciones de la vida *(contentments oflife, commoda uitae)* que todo hombre puede obtener para sí mediante una actividad legítima, sin peligro ni menoscabo para el Estado».[32]

Esto tampoco significa que en la época moderna la categoría de vida suplante a la de política y traiga aparejada una creciente despolitización. Al contrario: una vez establecida la nueva centralidad de la vida, compete a la política salvarla, pero —es este el elemento decisivo en relación con el paradigma inmunitario— mediante un dispositivo antinómico que requiere la activación de su contrario. Para su propia conservación, la vida debe renunciar a algo que forma parte, e incluso constituye el vector principal, de su propia potencia expansiva, esa voluntad de poseer todas las cosas que la expone al riesgo de una retorsión mortal. En efecto: es cierto que todo organismo vital tiene en su interior una suerte de sistema inmunitario natural —la razón— que lo defiende del ataque de agentes externos. Pero, una vez comprobada su insuficiencia, incluso su efecto contraproducente, se lo debe sustituir por una inmunidad inducida, esto es, artificial, que lleva a efecto la primera y simultáneamente la niega: no sólo porque se sitúa fuera del cuerpo individual, sino también porque tiende a la contención forzada de su intensidad primigenia.

[31] ***Id., Elements oflaw natural and politics,*** **en** ***The English works, op. cit.,*** **vol. IV [traducciónitaliana:** ***Elementidi legge naturaleepolítica,*** **Florencia, 1968, pág. 250].**

[32] ***Id., Leuiatano, op. cit.,*** **pág. 329.**

2. Este segundo dispositivo inmunitario —y hasta metainmunitario, destinado a proteger de una protección ineficaz e incluso riesgosa— es precisamente la soberanía. Sobre su institución merced a un pacto y sobre sus prerrogativas es tanto lo que se ha dicho, que no resulta oportuna una revisión analítica. Lo más relevante, desde nuestro punto de vista, es la relación constitutivamente aporética que la ata a los sujetos a quienes se dirige. Más que en cualquier otro caso, el término debe entenderse en su doble significado: ellos son sujetos *de* ella en la medida en que la han instituido voluntariamente por medio de un libre contrato. Pero están sujetos *a* ella porque, una vez instituida, no pueden oponérsele, por ese mismo motivo: porque se opondrían a sí mismos. Son sus sujetos y justamente por ello están también en sujeción respecto de ella. Una sola vez se les requiere el consentimiento y después no es posible retirarlo.

Ya comienza a perfilarse aquí el carácter constitutivamente negativo de la inmunización soberana. Puede definírsela como una *trascendencia inmanente,* fuera del control de aquellos que, sin embargo, la produjeron como expresión de su propia voluntad. Esta es, precisamente, la estructura contradictoria que Hobbes asigna al concepto de representación: el representante —o sea, el soberano— es simultáneamente idéntico y distinto de aquellos a quienes representa. Idéntico, porque está en lugar de ellos; distinto, porque ese «lugar» está fuera del alcance de ellos. La misma antinomia espacial se reconoce en el plano temporal: aquello que los sujetos instituyentes declaran haber puesto es inasible para ellos, pues los precede lógicamente como su propio presupuesto.[33] Des-

[33] **Cf., al respecto, C. Galli, «Ordine e contingenza. Linee di lettura del "Leviatano"», en W.AA., *Percorsi della liberta,* Bolonia, 1996, págs. 81-106; A. Biral, «Hobbes: la societá senza governo», en *II contratto sociale nella filosofía política moderna,* al cuidado de G. Duso,**

de este punto de vista, cabría decir que la inmunización del sujeto moderno reside, justamente, en este intercambio entre causa y efecto: él puede presuponerse —auto asegurarse, en términos de Heidegger— porque ya está atrapado en una presuposición que es anterior a él y lo determina. La misma relación se establece entre poder soberano y derechos individuales. Estos dos elementos, como lo explicó el propio Foucault, no se relacionan en forma inversamente proporcional, tal que a la ampliación del primero corresponda la restricción del segundo, y viceversa. Al contrario, se implican mutuamente, uno como reverso complementario del otro: sólo individuos iguales entre sí pueden instituir a un soberano capaz de representarlos legítimamente. A la vez, sólo un soberano absoluto puede liberar a los individuos de la sujeción a otros poderes despóticos. Como lo ha dilucidado la historiografía más perspicaz,[34] lejos de excluirse o contraponerse, absolutismo e individualismo se implican en una relación que cabe atribuir a un mismo proceso genético. Mediante el absolutismo, los individuos se afirman y se niegan a la vez: presuponiendo su propia presuposición, se destituyen en cuanto sujetos instituyentes, pues el resultado de esa institución no es otro que aquello que a su vez los instituye.

Desde este ángulo, detrás de su relato autolegitimador, se torna evidente la verdadera función biopolítica que cumplió el individualismo moderno: presentado como descubrimiento y consumación de la autonomía del sujeto, fue en realidad el ideologema inmunitario mediante el cual la soberanía moderna cumplió su cometido de protección de la vida. No debe per-

Milán, 1987, págs. 51-108; G. Duso, *La lógica del potere,* Roma-Bari, 1999, págs. 55-85.

[34] **Me refiero en especial a R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus,* Berlín, 1963 [traducción italiana: *Individualismo e assolutismo,* al cuidado de E. Castrucci, Milán, 1979].**

derse de vista ningún tramo intermedio de esta dialéctica. Aun en el estado de naturaleza, la modalidad de relación entre los hombres es de tipo individual. Como es sabido, esto lleva al conflicto generalizado. Pero dicho conflicto sigue siendo una relación horizontal que vincula a los hombres a mía dimensión común. Ahora bien: justamente aquello en común —el peligro que se deriva para la vida de todos y cada uno— debe ser abolido mediante esa individualización artificial constituida precisamente por el dispositivo soberano. De esto también quedan resabios en el término «absolutismo»: no sólo la independencia del poder respecto de todo límite exterior, sino, en especial, el efecto de desvinculación que proyecta sobre los hombres, su transformación en individuos igualmente absolutos mediante la sustracción al *munus* que los une en un lazo común. La soberanía es el *no* ser en común de los individuos, la forma política de su desocialización.

3. Lo negativo de la *immunitas* ocupa ya la escena completa. Para salvarse de modo duradero, la vida debe hacerse «privada» en el doble sentido de la expresión: privatizada y privada de ese vínculo que la expone a su rasgo común. Ha de cortarse de raíz toda relación ajena a la que, de modo vertical, somete a cada uno a la autoridad soberana. Tal es, con propiedad, el significado de «individuo»: permanecer indiviso, unido a sí mismo, por la misma línea que divide de todos los demás. Más que el poder positivo del soberano, lo protege el margen negativo que lo hace ser él mismo: *no* otro. Cabría afirmar aun que la soberanía, en última instancia, no es sino el vacío artificial creado en torno a cada individuo, el negativo de la relación o la relación negativa entre entidades no relacionadas.

Pero esto no es todo. Hay algo más, algo que Hobbes no dice abiertamente y sólo deja aparecer entre

las hendijas o fallas internas de su propio discurso: una violencia residual en la que el dispositivo inmunitario no puede mediar, porque él mismo la produce. Desde este punto de vista, Foucault capta un punto importante al que no siempre la bibliografía hobbesiana dio la debida importancia: Hobbes no es el filósofo del conflicto —como suele repetirse a propósito de la «guerra de todos contra todos»—, sino el filósofo de la paz o, mejor, de la neutralización, pues el estado político sirve justamente para proporcionar una garantía preventiva ante la posibilidad de la lucha intestina.[35] Pero neutralizar el conflicto no implica en absoluto eliminarlo, sino más bien incorporarlo al organismo inmunizado como un antígeno necesario para la formación constante de anticuerpos. Ni siquiera lá protección que el soberano asegura a los subditos está exenta de ello; incluso es su expresión más estridente, sobre todo en relación con el instrumento utilizado para atenuar el miedo a la muerte violenta que cada cual siente frente al otro. Ese instrumento es también un miedo, más aceptable que el debelado, en cuanto se concentra en un único objetivo, pero no por ello distinto en esencia de aquel. Incluso intensificado, desde cierto punto de vista, por la condición asimétrica en que se encuentra el subdito frente a un soberano que conserva ese derecho natural que depusieron todos los demás cuando ingresaron al estado civil. Resultado de esto es el nexo necesario entre conservación de la vida y posibilidad de quitarla, siempre presente aunque raras veces puesta en acto, por parte de quien está obligado a asegurarla; el derecho, precisamente, de vida y de muerte, entendido como prerrogativa soberana que no puede ser cuestionada, en tanto autorizada por el propio sujeto que la padece. La paradoja que rige a toda esta lógica reside en la

[35] **M. Foucault, *Bisogná difendere la societa, op. cit,* págs. 80 y sigs.**

circunstancia de que la dinámica sacrificial no es desencadenada por la distancia, sino, al contrario, por la identificación presupuesta de los individuos con el soberano que los representa por explícita voluntad de ellos; así, «todo particular es autor de cuanto hace el soberano, y, por consiguiente, quien se lamenta de ún agravio infligido por su soberano, lamenta algo de su propia autoría».[36] Precisamente esta superposición de opuestos reintroduce la voz de la muerte en el discurso de la vida:

> **Por eso puede suceder, y a menudo sucede en los Estados, que se dé muerte a un subdito por orden del poder soberano, sin mediar ofensa del uno hacia el otro, como cuando *Jefté* hizo sacrificar a su hija; en este y en otros casos similares, quien así muere tenía la libertad de realizar la acción por la cual, no obstante, se le da muerte sin injuria. Lo mismo vale para un príncipe soberano que da muerte a un subdito inocente.**[37]

Lo que aquí irrumpe, con una ferocidad apenas contenida por la excepcionalidad en que está enmarcado el acontecimiento, es la antinomia constitutiva de la inmunización soberana, fundada no sólo en la relación siempre tirante entre excepción y norma, sino también en el carácter normal de la excepción, en tanto prevista por el mismo ordenamiento que parece excluirla. Esa excepción —la coincidencia hminar de conservación y sacrificabilidad de la vida— representa el residuo en el que no es posible mediar, y también la antinomia estructural, que sostiene a la maquinaria de la mediación inmunitaria. Constituye simultáneamente el residuo de trascendencia que la inmanencia no puede reabsorber —lo «político» que sobresale por encima de lo jurídico, con lo cual, sin embar-

[36] **T. Hobbes,** *Leviatano, op. cit.,* **pág. 173.**
[37] *Ibid.,* **págs. 208-9.**

go, está identificado— y el motor aporético de su dialéctica: daría la sensación de que lo negativo, retenido en su función inmunitaria de protección de la vida, se lanzara imprevistamente fuera de su marco y la golpeara en su retorno con una violencia incontenible.

3. Propiedad

1. La misma dialéctica negativa que enlaza —separándolos— a los individuos con la soberanía se extiende a todas las categorías político-jurídicas de la modernidad, como resultado inevitable de su versión inmunitaria. Esto es válido, en primer lugar, para la categoría de «propiedad», de la cual cabe incluso afirmar que reviste mayor importancia que el concepto de soberanía para la constitución del proceso de inmunización moderna. Y ello, por un doble motivo: por lá antítesis originaria que contrapone «común» a «propio» —lo «propio» en cuanto tal es siempre inmune, puesto que, por definición, es «no común»—, pero también porque la idea de propiedad marca una intensificación cualitativa de toda la lógica inmunitaria. De hecho, en tanto que la inmunización soberana, según vimos, aparece como trascendente respecto de quienes la hacen realidad, la inmunización propietaria permanece estrechamente ligada a ellos —más aún: contenida en los límites de sus cuerpos—. Se trata de un proceso conjunto de inmanentización y especialización: como si el dispositivo protector concentrado en la figura unitaria de la soberanía se multiplicara por la cantidad de individuos, instalándose en sus organismos biológicos.

En el centro de este cambio conceptual se halla la obra de John Locke. En ella también, como en la hobbesiana, está enjuego la conservación de la vida ***(pre-***

servation ofhimself, desire of selfpreservation), desde el inicio proclamada «el instinto primero y más fuerte que Dios puso en los hombres»;[38] pero de una manera que la condiciona a la presencia de algo —precisamente, la *res propria*— que a la vez surge de ella y la refuerza: «dado que Dios mismo puso en él, como principio de acción, el instinto, el fuerte instinto de conservar su propia vida y existencia [...] la propiedad del hombre sobre las criaturas se fundaba en el derecho que tenía de servirse de aquellas cosas que eran necesarias o útiles para su existencia».[39] El derecho de propiedad es así consecuencia pero también precondición efectiva de la permanencia en la vida. Ambos términos se implican en una conexión constitutiva que hace de cada uno el presupuesto necesario del otro: sin una vida a la cual referirse, no habría propiedad; pero sin algo propio, inclusive sin prolongarse ella misma como propiedad, la vida sería incapaz de proveer a sus propias necesidades primarias y se apagaría. No deben pasarse por alto los pasos esenciales del razonamiento de Locke. Este no siempre incluye la vida entre las propiedades del sujeto. Es cierto que, por lo general, unifica vida, libertad y bienes *(Uves, liberties and estates)* bajo la denominación de propiedad,[40] de modo que podrá llamar «bienes civiles a la vida, la libertad, la integridad física y la ausencia de dolor, y a la propiedad de objetos exteriores como tierras, dinero, muebles, etc.».[41] Pero en otros pasajes la propiedad tiene una acepción más restringida, limitada a los bienes materiales, de los cuales no forma par-

[38] **J. Locke, *Two treatises ofgovernment,* Cambridge, 1970 [traducción italiana: *Due trattati sul gouerno,* al cuidado de L. Pareyson, Turín, 1982, *Primo\trattato,* pág. 160].**

[39] ***Ibid.,* págs. 158-9.**

[40] **J. Locke, *II secando trattato sulgoverno, ibid.,* pág. 229.**

[41] **J. Locke, *Epístola de tolerantia,* Oxford, 1968 [traducción italiana: *Lettera sulla tollerama,* en *Scritti sulla tolleranza,* al cuidado de D. Marconi, Turín, 1977, pág. 135].**

te la vida.[42] ¿Cómo se explica esta incongruencia? Según creo, para entender en su significado menos obvio estas dos modalidades enunciativas, no se las debe contraponer, sino integrar y superponer en un único efecto de sentido: la vida es simultáneamente parte de la propiedad y externa a ella. Es parte de la propiedad desde el punto de vista del haber, como uno de los bienes de los que cada uno está dotado. Pero, además de parte, la vida es también el sujeto entero, si se la contempla desde el punto de vista del ser. En este caso, incluso, la propiedad —cualquier propiedad— forma parte de la vida. Puede aseverarse que el enfoque de Locke se define enteramente a partir de la relación, y del intercambio, que en cada caso se instaura entre estas dos miradas. 'Vida y propiedad, ser y tener, persona y cosa, estrechan una relación mutua que hace de cada uno, a la vez, contenido y continente del otro. Cuando declara que el estado natural es «un estado de perfecta libertad para que uno regule sus propias acciones y disponga de sus propios bienes y su persona como lo crea conveniente, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso o depender de la voluntad de otro»,[43] por un lado, inscribe la propiedad en una forma de vida expresada en la acción personal del sujeto agente, en tanto que, por el otro, subsume lógicamente sujeto, acción y libertad en la figura de lo «propio», la cual resulta ser, así, un «adentro» inclusivo de un «afuera» que a su vez lo abarca en su interior.

La antinomia resultante se reconoce en la dificultad lógica para anteponer la propiedad al régimen ordenador que la instaura. Locke se diferencia de Hobbes (y de Grozio y Pufendorf)[44] por su concepción de la

[42] **Por ejemplo, J. Locke, JZ *secando trattato, op. cit,* pág. 253.**

[43] **fl>£d.,pág.65.**

[44] **Con relación a la dialéctica de la propiedad en la filosofla política moderna, he tomado importantes sugerencias de P. Costa, *II progetto***

propiedad como previa a la soberanía destinada a defenderla: la propiedad es el presupuesto, no el resultado, de la organización social. Pero —he aquí la pregunta de la que el propio Locke parte explícitamente—, si no está arraigada en una forma de relación interhumana, ¿dónde encuentra la propiedad su fundamento en un mundo que nos es dado en común? ¿Cómo puede lo común hacerse propio y lo propio subdividir lo común? ¿Cuál es el origen de lo «mío», lo «tuyo» y lo «suyo» en un universo de todos? Aquí, Locke imprime a su discurso esa tónica biopolítica que lo vira en sentido intensamente inmunitario:

> **Aunque la tierra y todas sus criaturas inferiores sean dadas en común a todos los hombres, cada hombre tiene, no obstante, la propiedad de su propia persona: sobre esta, nadie tiene derecho alguno fuera de él. Podemos afirmar que el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos son estrictamente suyos. Por consiguiente, siempre que él saque una cosa del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, mezcla en aquella su propio trabajo y le auna algo propio, y con ello la torna de su propiedad.**[45]

2. El razonamiento de Locke se desarrolla en círculos concéntricos cuyo centro no es un principio jurídico-político, sino una referencia biológica inmediata. La exclusión del otro no puede fundarse más que en la cadena de consecuencias originada en la cláusula metafísica de la inclusión corpórea: la propiedad está implícita en el trabajo que modifica lo dado por la naturaleza, tanto como el trabajo, a su vez, está comprendido en el cuerpo que lo efectúa. Así como el trabajo es una extensión del cuerpo, la propiedad es una

giuridico, **Milán, 1974, y de F. de Sanctis,** ***Problemi e figure della filosofía giuridica e política,*** **Roma, 1996. Acerca de la relación con la tradición premoderna sigue siendo fundamental F. Grossi,** ***II dominio e le cose,*** **Milán, 1992.**

[45] **J. Locke,** ***II secondo trattato, op. cit,*** **pág. 97.**

extensión del trabajo, suerte de prótesis que, mediante lo obrado por el brazo, la conecta al cuerpo en un mismo segmento vital, ya que no sólo es necesaria para sustento material de la vida: además, es su prolongación directa en forma de constitución corpórea. Hay aquí un paso adicional —o, mejor dicho, un desvío de trayectoria— respecto del autoaseguramiento subjetivo que Heidegger individualiza en la *repraesentatio* moderna: el dominio sobre el objeto no se funda en la distancia que lo separa del sujeto, sino en el movimiento de su incorporación. El cuerpo es el lugar primordial de la propiedad porque es el lugar de la propiedad primordial, la que cada uno tiene sobre sí mismo. El mundo nos es dado en común por Dios, mientras que el cuerpo pertenece solamente al individuo, que a la vez es constituido por él y lo posee antes de cualquier otra apropiación, es decir, de manera originaria. En este intercambio —simultáneamente, desdoblamiento y redoblamiento— entre ser y tener su propio cuerpo, el individuo de Locke encuentra el fundamento ontológico y jurídico, onto-jurídico, de toda apropiación posterior: al poseer su propia persona corporal, es dueño de todas sus actividades; en primer término, de aquella que, transformando el objeto material, se lo apropia por propiedad transitiva. En adelante, cualquier otro individuo perderá derecho sobre aquel, hasta el punto de que podrá dársele muerte legítimamente en caso de robo: en vista de que la cosa apropiada mediante el trabajo se incorpora al cuerpo del propietario, ella forma un todo con su propia vida biológica, la cual ha de defenderse incluso con la eliminación violenta de quien la amenaza, al amenazar aquello que pasó a ser parte integrante de él.

A esta altura, la lógica inmunitaria ya ha ocupado todo el esquema argumentativo de Locke; el riesgo potencial de un mundo dado en común, y por tanto expuesto a una üimitada indiferenciación, es neutrali-

zado por un elemento presupuesto en su propia manifestación originaria, pues expresa el vínculo que antecede a los restantes y los determina: el de cada uno consigo mismo en forma de identidad personal. Esta es, a la vez, la médula y el envoltorio, contenido y cubierta, objeto y sujeto de la protección inmunitaria. Así, dado que la propiedad es protegida por el sujeto que la posee, ella lo extiende, lo potencia y refuerza su capacidad de autoconservación: conservación de sí mismo a través de su *proprium* y de ese *proprium* a través de sí mismo, a través de su propia sustancia subjetiva. Ya apuntalada sólidamente por la pertenencia del cuerpo propio, la lógica propietaria puede expandirse en ondas cada vez más amplias hasta cubrir por entero la extensión del espacio común. No se niega abiertamente este último; antes bien, se lo incorpora y recorta en una partición que lo invierte, haciendo de él una multiplicidad de cosas que de común sólo tienen el hecho de ser todas propias, en cuanto apropiadas por sus respectivos propietarios:

> **De todo ello se desprende que, aunque las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre (al ser amo de sí mismo y propietario de su propia persona, de sus acciones y de su trabajo) ya tenía en sí mismo el gran fundamento de la propiedad; y aquello que constituía la mayor parte de lo que él utilizó para su subsistencia y su bienestar, una vez que la invención y la técnica hubieron mejorado los medios de subsistencia, era absolutamente suyo y no pertenecía en común a otros.**[46]

Como ya hemos señalado, se trata de un procedimiento inmunitario mucho más poderoso que el hobbesiano, por cuanto concierne a la forma misma—podría incluso decirse: a la materia— de la individualidad. El consiguiente aumento de funcionalidad se paga, no obstante, con una correspondiente intensifica-

[46] **/&«*., pág. 119.**

ción de la contradicción sobre la que el sistema se sostiene, ya no situada en el punto de enlace y de tensión entre individuos y soberano, como en el modelo hobbesiano, sino en la compleja relación entre subjetividad y propiedad. Lo que está enjuego no es sólo una cuestión de identidad o diferencia —la divergencia que se abre en la presupuesta convergencia entre ambos polos—, sino también, y sobre todo, el desplazamiento de su relación de prevalencia. En términos generales, puede definírselo según la siguiente formulación: si la cosa apropiada depende del sujeto que la posee, en grado tal que forma un todo con su propio cuerpo, a su vez, el propietario se vuelve tal sólo en virtud de la cosa que le pertenece y, por tanto, él mismo depende de ella. Por una parte, el sujeto domina la cosa en el sentido específico de que la pone bajo su dominio. Pero, por la otra, la cosa domina a su vez al sujeto en la medida en que constituye el objetivo necesario de su tensión apropiativa. Sin un sujeto apropiador no hay cosa apropiada. Mas sin cosa apropiada no hay sujeto apropiador, pues este no subsiste por fuera de la relación constitutiva con aquella. Así, aunque Locke sostenga que la propiedad es la continuación —o la extensión fuera de sí— de la identidad subjetiva, tarde o temprano podrá rebatirse que. «cuando la propiedad privada se incorpora al hombre mismo y este es reconocido como su esencia [ello] es, en realidad, sólo la consecuente consumación de la renegación del hombre, dado que el hombre ya no está en una tensión externa hacia la existencia exterior de la propiedad privada, sino que él mismo se ha vuelto este ser tenso de la propiedad privada»:[47] su mero apén-

[47] **K. Marx, *Oekonotnisch-philosophische Manuskripte ans dem Jahre 1844, enK. Marx-F. Engels historisch-kritische Gesamtausgabe,* Moscú, 1932, vol. I, 1, 3 [traducción italiana: *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* al cuidado de G. Della Vblpe, Roma, 1971, págs. 219-20].**

dice. Lo que cuenta es no perder de vista el rasgo de reversibilidad que auna en un único movimiento ambas condiciones. Precisamente la indistinción entre ambos términos —tal como fue fijada originariamente por Locke— hace de uno *dominus* del otro y, por ende, los constituye en su recíproca sujeción.

3. El punto de pasaje e inversión entre ambas perspectivas —del dominio del sujeto al de la cosa— se sitúa en el carácter privado de la apropiación,[48] en virtud del cual el acto apropiador llega a excluir a los demás del beneficio de esa misma cosa: la privacidad de la posesión coincide con la privación que determina en quien no la comparte con el legítimo propietario, es decir, en toda la comunidad de los no-propietarios. Desde este punto de vista —no alternativo, sino especular respecto del primero—, lo negativo comienza a prevalecer inequívocamente sobre lo positivo o, mejor, a manifestarse como su verdad interna: «propio» es aquello que *no* es común, aquello que *no* es de otros. Entiéndase esto en el sentido pasivo de que toda apropiación sustrae a cada uno de los otros *eljus* apropiativo en relación con la cosa ya apropiada como propiedad privada; y también en el sentido activo de que la progresiva ampliación de la propiedad de unos determina una progresiva disminución de los bienes a disposición de los otros. Así, el conflicto interhumano, exorcizado dentro del universo propietario, se desplaza fuera de sus confines, al espacio informe de la no-propiedad. Es cierto que Locke establece en principio un doble límite al incremento de la propiedad, mediante la obligación de dejar a los otros las cosas indispensables para su propia conservación, y la prohibición de apropiarfse de aquello que no es posible consumir; pero luego lo considera inoperante, en el mo-

[48] **Cf., al respecto, P. Barcellona, *L'individualismo proprielario,* Turín, 1987.**

mentó en que los bienes se tornan conmutables en dinero y, en consecuencia, infinitamente acumulables sin temor a que se pierdan.[49] A partir de entonces, la propiedad privada echa por tierra definitivamente la proporcionalidad que regula la relación de unos con otros, aunque también lacera la que une al propietario consigo mismo. Esto ocurre cuando la propiedad, a la vez privada y privativa, comienza a emanciparse del cuerpo del cual parece depender, y adquiere la configuración de puro título jurídico. El medio de este proceso de largo plazo lo constituye la ruptura del nexo, instaurado por Locke, entre propiedad y trabajo. Como sabemos, ese nexo encastraba lo *proprium* dentro de los límites del cuerpo. Cuando se empieza a considerar que esa conexión ya no es necesaria —con arreglo a un razonamiento iniciado por Hume y perfeccionado por la economía política moderna—, asistimos a una auténtica desustancialización de la propiedad, teorizada en su forma más acabada en la distinción kantiana entre «posesión empírica» *(possessio phaenomenon)* y «posesión inteligible» *(possessio noumenori),* o, como también se la define, «posesión sin posesión» *(detentio).* Entonces se considerará verdaderamente, esto es, definitivamente, propio sólo aquello que puede estar lejos del cuerpo de quien jurídicamente lo posee: la no posesión física constituye una prueba de la plena posesión jurídica. Pensada inicialmente dentro de un vínculo indisoluble con el cuerpo que la trabaja, la propiedad es ahora definida por la ajenidad a su esfera:

> **Yo no puedo llamar *mío* a un objeto situado *en el espacio* (una cosa corpórea) hasta que pueda sostener que, *aunque yo no esté en posesión física de él,* tengo otra especie de pose-**

[49] **Sobre esta transición, véase A. Cavarero, «La teoría contrattualistica nei Trattati sul governo" di Locke», en *II contratto sociale nella filosofía política moderna, op. cit.,* págs. 149-90.**

sión real (por consiguiente, no física). Así, no podré llamar mía a una manzana por el hecho de que la tengo en la mano (la poseo físicamente), sino sólo cuando puedo decir: la poseo, aunque no la haya colocado al alcance de mi mano, sino en un lugar cualquiera.[50]

La distancia es la condición —la prueba— de que la duración de la posesión se extiende mucho más allá de la vida personal a cuya conservación, sin embargo, se la destinaba. A esta altura se hace plenamente evidente la contradicción implícita en la lógica propietaria. Separado de la cosa que no obstante posee de modo inalienable, el individuo propietario queda expuesto a un riesgo de vaciamiento más grave todavía que aquel del cual había querido inmunizarse mediante la adquisición de la propiedad, en cuanto esta misma la produce. El procedimiento apropiativo, que Locke representa como una personificación de la cosa —su incorporación al cuerpo propietario—, admite una interpretación en términos de reificación de la persona, desincorporación de su sustancia subjetiva. Pareciera que a través de la teorización de la incorporación del objeto se restaurase la distancia metafísica de la representación moderna, pero esta vez en detrimento de un sujeto aislado y engullido por el poder autónomo de la cosa. Destinada a producir un incremento del sujeto, la lógica propietaria inicia un recorrido de inevitable desubjetivización. Estamos ante la deriva lógica, el movimiento de autorrefutación, que comprende a todas las categorías biopolíticas de la modernidad. También en este caso —de distinta manera, pero con un resultado convergente con el de la inmunización soberana— el procedimiento inmunitario del paradigma propietario logra conservar la vida

[50] **I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre,* en *Gesammelte Schriften,* Berlín, 1902-38, vol. VI [traducción italiana: *Principi metafisici della dottrina del diritto,* en *Scriiti politici,* al cuidado de N. Bobbio, L. Firpo y V. Mathieu, Turín, 1965, pág. 427].**

únicamente encerrándola en una órbita destinada a absorber su principio vital. Así como era destituido del poder soberano que él mismo instituía, ahora, el individuo propietario aparece expropiado de su propio poder apropiativo.

4. Libertad

1. La categoría de libertad constituye la tercera envoltura inmunitaria de la modernidad. Como ya sucedía con las categorías de soberanía y propiedad, y acaso de manera aún más marcada, sus vicisitudes histórico-conceptuales revelan también el proceso general de inmunización moderna, en el doble sentido de que reproducen sus movimientos y potencian su lógica interna. Esto puede parecer extraño, aplicado a un término claramente cargado de notas constitutivas refractarias a toda tonalidad defensiva, incluso orientadas hacia una apertura sin reservas a la variabilidad de los acontecimientos. Pero, justamente en relación con semejante amplitud de horizontes —incluso conservada en su étimo—,[51] puede evaluarse el proceso de restricción, y también de agotamiento, semántico que muestra la historia posterior. Tanto la raíz *leuth* o *leudh* —de la que provienen la *eleuthería* griega y la *libertas* latina— como el radical sánscrito *frya* —origen del inglés *freedom* y del alemán *Freiheit*— remiten, de hecho, a algo relacionado con un crecimiento,

[51] **Cf. D. Nestle, *Eleuthería. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament,* Tubinga, 1967; E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutians indo-européennes,* París, 1969 [traducción italiana: *Il vocabulario del le istituzioni indoeuropee,* Turín, 1976, vol. I, págs. 247-56]; R. B. Onians, *The origins ofeuropean thought,* Cambridge, 1998 [traducción italiana: *Le origini del pensiero europeo,* Milán, 1998, págs. 271-8].**

una apertura, un florecimiento, también en el significado típicamente vegetal de la expresión. Si se toma en consideración, además, la doble cadena semántica que allí se origina —esto es, la del amor *(Lieben, lief, love,* así como, de distinta manera, *libet y libido) y* la de la amistad *ifriend, Freund)*—, puede derivarse no sólo una confirmación de esta primigenia connotación afirmativa, sino también un particular valor comunitario: el concepto de libertad, en su núcleo germinal, alude a un poder conector que crece y se desarrolla según su propia ley interna, una expansión, o un despliegue, que auna a sus miembros en una dimensión compartida.

En relación con esta inflexión originaria, hemos de interrogarnos sobre la reconversión negativa que sufre el concepto de libertad en su formulación moderna. Es. verdad que desde el inicio la idea de «libre» implicaba lógicamente, por contraste, la referencia a una condición opuesta, la de esclavo, entendido precisamente como «no Ubre».[52] Pero esta negación, más que el presupuesto, o incluso el contenido predominante, de la noción de libertad, era su límite exterior: aunque una inevitable simetría por oposición los atara, el concepto de esclavo no daba significado al de hombre libre, sino que sucedía al revés. Ya se refiriera a la pertenencia a determinado pueblo, o bien a la humanidad en general, siempre prevalecía en el rótulo *eleútheros* la connotación positiva, respecto de la cual lo negativo constituía una suerte de trasfondo, o marco, carente de resonancia semántica autónoma. Como se lo ha señalado repetidas veces, esta relación se invierte en la época moderna, cuando comienza a adquirir cada vez más relieve la libertad denominada «negativa», o «libertad de», respecto de la definida como

[52] **Véase, al respecto, el rico epílogo de P. P. Portinaro a la traducción del ensayo de B. Constant sobre *La liberta degli antichi, paragonata a quella dei moderni,* Turín, 2001.**

«positiva» o «libertad para». Lo que en la abundante literatura sobre el tema ha permanecido, sin embargo, en penumbras es la circunstancia de que las dos acepciones así diferenciadas —confrontadas con el significado inicial— resultan, ambas, ser parte de la órbita negativa. En efecto: si aceptamos la distinción canónica elaborada por Berlín, no sólo la primera libertad —entendida negativamente como ausencia de interferencias—, sino también la segunda, que él define en clave positiva, se muestran muy alejadas de la caracterización, a la vez afirmativa y relaciona!, fijada en el origen del concepto: «El sentido "positivo" de la palabra 'libertad" deriva de que el individuo desea ser amo de sí mismo. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas externas de cualquier clase. Quiero ser instrumento de mis propios actos de voluntad, y no de los ajenos. Quiero ser un sujeto, *no* un objeto [...] Quiero ser alguien, *no nadie*».[53]

Acerca de esta definición, cabe señalar, al menos, la manifiesta incapacidad para pensar afirmativamente la libertad en el léxico conceptual moderno del individuo, de la voluntad y del sujeto. Cada uno de estos términos —y más aún tomados en conjunto— parece empujar inexorablemente a la libertad hacia su «no», hasta arrastrarla dentro de él. Lo característico de la libertad —entendida como dominio del sujeto individual sobre sí mismo— es su no estar a disposición de otros, o su estar no disponible para otros. Esta oscilación, o inclinación, de la libertad moderna hacia lo negativo justifica la observación de Heidegger de que «no sólo las concepciones individuales de la libertad positiva son diversas y plurívocas, sino que incluso el concepto de la libertad positiva, por regla general, es

[53] **1 . Berlín, *Tioo concepta ofliberty,* en *Four essays on liberty,* Oxford, 1969 [traducción italiana: *Due concetti di liberta,* Milán, 2000, pág. 24; las bastardillas son mías].**

indeterminado, *sobre todo* si entendemos ahora por libertad positiva la libertad *no negativa (nicht negative)».*[54] El motivo de este intercambio léxico —que no hace de lo positivo algo afirmativo, sino algo no negativo— debe buscarse en la ruptura, implícita en el paradigma individualista, del vínculo constitutivo entre libertad y alteridad (o alteración). La libertad queda así encerrada en la relación del sujeto consigo mismo: es libre cuando ningún obstáculo se interpone entre él y su propia voluntad, o entre la voluntad y su realización. Cuando Tomás traduce la *proaíresis* aristotélica como *electio* (y la *búlesis* como *voluntas),* el cambio paradigmático está en gran parte cumplido: la libertad pronto devendrá capacidad de actuar aquello que está presupuesto en la posibilidad del sujeto de ser él mismo y no otra cosa. Libre albedrío como autoinstauración de una subjetividad absolutamente dueña de su propia voluntad. Desde este punto de vista, queda en plena evidencia la relación histérico-conceptual entre esta concepción de la libertad y las restantes categorías políticas de la modernidad, desde la de soberanía hasta la de igualdad. Por un lado, sólo sujetos libres pueden ser igualados por un soberano que los represente legítimamente. Por el otro, esos sujetos mismos son igualados como soberanos dentro de su propia individualidad, obligados a obedecer al soberano en cuanto libres de mandar sobre sí mismos, y viceversa.

2. No puede pasar inadvertido el resultado —pero también se podría decir: el presupuesto— inmunitario de esta inflexión. En el momento en que se comienza a entender la libertad ya no como un modo de ser, sino como un derecho a tener algo propio —precisa-

[54] **M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freifieit Einleitung in die Philosophie,* en *Gesamtausgabe, op. cit,* vol. XXXI, 1982, pág. 20.**

mente, el pleno dominio sobre sí en relación con los otros—, se perfila esa acepción privativa, o negativa, que la caracterizará de manera cada vez más excluyente. Cuando este proceso entrópico se conjugue con las estrategias autoconservativas de la sociedad moderna, el vuelco y el vaciado de la antigua libertad común en su opuesto inmune serán completos. Si el segmento mediano de este pasaje está constituido por la invención del individuo —y, por tanto, del marco soberano en que este se inscribe—, el lenguaje que, con mucho, predomina es el de la protección. Desde este punto de vista, hay que cuidarse de no distorsionar el real sentido de la batalla contra las *immunitates* individuales o colectivas que emprendió la modernidad en su conjunto: su sentido no es la reducción, sino la intensificación y generalización del paradigma inmunitario. Este, aun sin perder su típico carácter plurívoco, transfiere progresivamente su centro de gravedad semántico del significado de «privilegio» al de «seguridad». A diferencia de las antiguas *libeHates,* otorgadas de modo discrecional a entidades particulares —clases, ciudades, corporaciones, conventos—, la libertad moderna consiste, en esencia, en el derecho de todo subdito individual a ser defendido de los abusos que amenazan su autonomía y, más aún, su vida misma. En términos generales, ella asegura al individuo contra las injerencias de los demás, mediante su voluntaria subordinación a un orden más poderoso que le proporciona una garantía. En este punto se origina la relación antinómica con la esfera de la necesidad, que termina por convertir la idea de libertad en su contrario: según los casos, en ley, en obligación, en causalidad. En este sentido, es un error interpretar la incorporación de elementos de constricción como una contradicción interna —o un error conceptual— de la teorización moderna de la libertad. Esa incorporación es una directa consecuencia de ella: la necesidad no es

sino la modalidad que adopta el sujeto moderno como contrapunto dialéctico de su propia libertad o, mejor, de la libertad como libre apropiación de lo «propio». Así ha de interpretarse la célebre afirmación de que incluso con cadenas el sujeto es libre, no a pesar de ellas, sino en razón de ellas: como el efecto autodisolutivo de una libertad cada vez más aplastada sobre su pura función autoaseguradora.

Ya para Maquiavelo, «una pequeña parte de ellos [de los hombres] desea ser libre para mandar, pero todos los demás, que son infinitos, desean la libertad para vivir seguros».[55] Hobbes es, como siempre, el teórico más coherente y radical de este tránsito: la libertad se conserva, o, más bien, conserva al sujeto que la posee, perdiéndose, y en consecuencia perdiéndolo en cuanto sujeto de libertad. Hobbes define la libertad como «la ausencia de todos los impedimentos para la acción que no estén contenidos en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente»;[56] con ello quiere decir que la libertad es el resultado negativo del juego mecánico de las fuerzas dentro de las cuales se inscribe su movimiento, y por ende, en último término, coincide con su propia necesidad. De este modo —si quien experimenta la libertad no podía hacer otra cosa que lo que hizo—, su de-liberación tiene el sentido literal de renuncia a una libertad indeterminada y cierre de la libertad en las vinculaciones de la predeterminación propia: «Y se la denomina *deliberación,* porque es poner fin a la libertad que teníamos para hacer u omitir hacer según nuestra apetencia o nuestra aversión».[57] En cuanto a Locke, el lazo inmu-

[55] **N. Machiavelli,; *Discorsi,* I, 16, en *Tutte le opere,* Florencia, 1971, pág. 100. Cf., al respecto, *G.* Barbuto, «Machiavelli e il bene comune», en *Filosofía Política,* n° 2, 2003, págs. 223-44.**

[56] **T. Hobbes, *Questions concerning liberty, necessity and change,* en *The English works, op. cit.,* vol. IV [traducción italiana: *Liberta e necessitá,* Milán, 2000, pág. 111].**

[57] **T. Hobbes, *Leviatano, op. cit,* pág. 58.**

nitario se hace aún más estrecho y esencial: como vimos, no consiste en la subordinación directa de los individuos al soberano —que mengua hasta incluir el derecho de resistencia—, sino en la dialéctica de la autoapropiación conservativa. Es cierto que, en contraposición con la cesión hobbesiana, para Locke, la libertad es inalienable, pero precisamente por lo mismo que movía el razonamiento de Hobbes, es decir, en cuanto ella es indispensable para la subsistencia física de quien la posee. Por eso queda unida con propiedad y vida en un tríptico indisoluble. Ya Hobbes, en más de un pasaje, vincula libertad y vida *(«vitam vel libertatem»),*[58] de una manera que hace de la primera una garantía de permanencia de la segunda. Locke va más allá: la libertad está «tan unida a la conservación de un hombre», que renunciar a ella compromete a la vez «su conservación y su vida».[59] La libertad no es, por cierto, sólo defensa contra las injerencias de los otros; es también un acto determinado en forma subjetiva, pero precisamente en el sentido de que permite a ese sujeto permanecer como tal, no disolverse: es el derecho subjetivo que corresponde al deber biológico-natural de conservarse con vida en las mejores condiciones posibles. Su extensión a los demás individuos, según el precepto de que nadie puede «privar o dañar la vida de otro o lo que contribuye a la conservación de la vida, como la libertad, la salud, los miembros o los bienes»,[60] no modifica la lógica estrictamente inmunitaria que subyace en toda la argumentación, es decir, la reducción de la libertad a instrumento de conservación de la vida entendida como la inalienable propiedad que cada uno tiene de sí mismo.

A partir de este drástico redimensionamiento semántico —que convierte a la libertad en el punto bio-

[58] /6td., pág. 118.

[59] J. Locke, *Primo trattato, op. cit,* pág. 244.

[60] *Id., II secando trattato, op. cit.,* pág. 69.

político de coincidencia entre propiedad y conservación—, su significado tiende a estabilizarse coreo, del imperativo de seguridad, y llega a coincidir con él. Para Montesquieu, la libertad política «consiste en la seguridad, o la opinión que se tenga de la propia seguridad».[61] Pero es Jeremy Bentham quien da el paso definitivo: «¿Qué significa *libertad? [...] Seguridad (security)* es la bendición política que tengo en mente: seguridad respecto de los malhechores, por una parte, y, por la otra, respecto de los instrumentos del gobierno».[62] La inmunización de la libertad ya aparece definitivamente puesta en acto, con arreglo a la doble dirección de la defensa, por intermedio del Estado y en confrontación con él. Pero lo que mejor define sus efectos antinómicos es la relación que así se instaura con su opuesto lógico, esto es, con la coerción. El punto de contacto entre expresión de la libertad y aquello que la niega desde su interior —cabría decir: entre exposición e imposición— es, precisamente, la necesidad aseguradora: es esta la que requiere ese aparato de leyes que, aun sin producir directamente libertad, constituye, sin embargo, su reverso necesario: «Donde no hay coerción, tampoco hay seguridad [...] Lo que tanto se magnifica bajo el nombre de Libertad, como obra inestimable e inalcanzable de la Ley, no es la *Libertad,* sino la *seguridad».*[63] Desde este punto de vista, la obra de Bentham marca un momento crucial en la reconversión inmunitaria a la que las categorías políticas modernas parecen confiar su propia supervivencia. La condición preliminar de la libertad se loca-

[61] **Montesquieu, *De l'esprit des lois,* en *(Euvres completes,* París, 1949-51 [traducción italiana: *Lo spirito delle leggi,* Turín, 1965, pág. 320].**

[62] **J. Bentham, *Raciónale of judicial evidence,* en *Tlie works of Jeremy Bentham,* Edimburgo, 1834-43, vol. VII, pág. 522.**

[63] ***Id., Manuscripts* (en la Biblioteca del University College de Londres), Ixix, pág. 56. Véase, al respecto, la tesis de doctorado de M. Stangherlin, *Jeremy Bentham e ilgouerno degli interessi,* Universidad de Pisa, 2001-02.**

liza en un mecanismo de control que bloquea toda contingencia en el dispositivo de su previsión anticipada. El proyecto del célebre panóptico revela de la manera más espectacular esta deriva semántica excavada en el corazón mismo de la cultura liberal.

3. Como se sabe, el propio Foucault brindó una interpretación biopolítica del liberalismo, tendiente a poner en evidencia la antinomia fundamental sobre la cual reposa, amén de reproducirla potenciada. En la medida en que no puede limitarse a la simple enunciación del imperativo de la libertad, sino que implica la organización de las condiciones en que esta resulta efectivamente posible, el liberalismo termina por entrar en contradicción con sus propias premisas. Dado que debe construir el cauce para la canalización controlada de la libertad en una dirección no perjudicial para el conjunto de la sociedad, corre el riesgo de destruir aquello que manifiestamente desea crear:

> **El liberalismo tal como yo lo entiendo, este liberalismo que puede caracterizarse como el nuevo arte del gobierno que se forma en el siglo XVIII, implica una intrínseca relación de producción/destrucción respecto de la libertad [...] Con una mano hay que producir la libertad, pero este mismo gesto implica que, con la otra, se establezcan limitaciones, controles, constricciones, obligaciones basadas en amenazas.**[64]

Esto explica, dentro del marco gubernativo liberal, una tendencia a la intervención legislativa de resultado contrafáctico respecto de las intenciones que la orientan: no se puede determinar, definir, la libertad

[64] **M. Foucault, «La question du libéralisme», texto establecido por M. Senellart, extraído de la clase del 24 de enero de 1979 del curso, aún inédito, *Naissance de la biopolitique* [traducción italiana: «La questione del liberalismo», en *Biopolítica e liberalismo, op. cit.,* pág. 160].**

más que contradiciéndola. El motivo de esta aporía es claro desde el punto de vista lógico. Pero se revela más importante aún si se lo pone en relación con el marco biopolítico en el que Foucault lo introdujo desde un principio. Ya Hannah Arendt había captado sus términos fundamentales: «Según la filosofía liberal, la política debe ocuparse casi únicamente de conservar la vida y salvaguardar sus intereses: pero si está en juego la vida, cada acción se emprende a impulsos de la necesidad».[65] ¿Por qué? ¿Por qué al hacer referencia preferencial a la vida se constriñe a la libertad en el cepo de la necesidad? ¿Por qué la rebelión de la libertad contra sí misma pasa por la emergencia de la vida? La respuesta de Arendt, especialmente ligada, en este punto, al marco interpretativo foucaultiano, concierne al tránsito, dentro del paradigma biopolítico, del campo de la conservación individual al de la conservación de la especie:

> **Mientras al comienzo de la Edad Moderna el gobierno se identificaba con todo el complejo político, ahora se convertía en el protector designado, no tanto de la libertad cuanto del proceso vital, los intereses de la sociedad y los miembros de esta. La seguridad sigue siendo el criterio decisivo: pero ya no es la seguridad del individuo contra una «muerte violenta», como consideraba Hobbes, sino una seguridad que permita que el proceso vital de la sociedad en su conjunto se desenvuelva sin tropiezos.**[66]

Esta sugerencia reviste particular interés: la cultura misma del individuo —una vez introducida en el nuevo horizonte autoconservativo— produce algo que la supera en términos de proceso vital general. Pero

[65] H. Arendt, «Freedom and politics: a lecture», *enBetweenpast and futiere. Sixexercises in political i*/sow,g7i£, Nueva York, 1961 [traducción italiana: «Che cos'é la liberta», en *Tra passato e futuro,* al cuidado de A. Dal Lago, Milán, 1991, pág. 208].

[66]/6¿d.,pág. 201.

es Foucault, no Arendt, quien da el paso decisivo de interpretar esta relación entre individuo y tnralirU-irl en términos de antinomia trágica. Cuando hace notar que el fracaso de las teorías políticas modernas no se debe a las teorías ni a las políticas, «innjnnq racionalidad que se esfuerza por integrar a los individuos en la totalidad del Estado,[67] Foucault toca el núcleo central de la cuestión. Si superponemos su argumentación a la desarrollada en esos mismos años por el antropólogo Luis Dumont sobre el carácter y el destino del individualismo moderno, podemos convalidar claramente la dirección que hemos emprendido. Interrogándose sobre eljnotivo de la desembocadura primero nacionalista ydespués, conun nuevo salto cualitativo, totalitaria, del individualismo liberal, Dumont Üega a la conclusión de que las categorías políticas de la modernidad «funcionan» —es decir, ejercen la función de autoconservación de la vida a la que están destinadas— mediante la inclusión de su propio contrario o, inversamente, subsumiéndose en él. De modo que, °^j.llj!l'rj'. ^^p^riira^", fpmhí^n la cultura da! individuo incorpora aquello a lo qüeTen principio se opone, esto es, la primacía del todo soore las partes, que recibe el nombre de «holismo».Segun Dumont, el efecto crecientemente patógeno que deriva de ello obedece a la circunstancia de que, en contacto con su opuesto, paradigmas extraños entre sí, como son los de individualismo y holismo, intensifican desmesuradamente la fuerza ideológica de sus propias representaciones, dando lugar a una mezcla explosiva.[68]

Acaso fue Tocqueville quien penetró más a fondo en este proceso de autodisolución, que atraviesa todo

[67] **M. Foucault, *Tecnología del sé, op. cit.,* pág. 152.**

[68] **L. Dumont, *Essais sur l'indiuidualisme,* París, 1983 [traducción italiana: *Saggi sull'individualismo,* Milán, 1993, pág. 36].**

su análisis de la democracia norteamericana de un modo que reconoce, a la vez, su carácter ineluctable y el riesgo histórico implicado. Cuando delinea la figura del *homo democraticus*[69] en el punto de intersección, y de fricción, entre atomismo y mflsifirarión, soledad y **mnfnrmiamp,** autonomía y heteronomía, no hace sino reconocer el resultado entrópico de una parábola que depende precisamente de esa auÍQirjtrniuaizajaán. deJaJihertadj en cuyo seno la nueva igualdad de condiciones se refleja como en un espejo invertido. Al sostener —con la inigualable intensidad de un *pathos* contenido— que la democracia separa al hombre «de sus contemporáneos y lo reconduce de continuo hacia sí mismo, amenazando por último conencerrarlo en la^soledad de su propio corazón»^[70] o foe^n q^iie «1? igualdad pone a los hombres codo a codo, sin un lazo en común que los una».[71] muestra que capta a fondo, esto es, desde el origen, la deriva injnjioitarja da. la política moderria. En el momento en que —temeroso de no saber defender los intereses particulares que, de modo excluyente, lo mueven— el individuo democrático termina por ponerse «en manos del primer amo que se presente».[72] está, iniciado el itinerario que. no mucho después, llevará a la biopolítica a acercarse a suopussfcg tanatopolíticoTell'e^^ domesticado, ya está preparado para reconocer a su^ voluntarioso pastor. El testigo más sensible que, en el

OÍ

^»

[69] **Sobre el *homo democraticus,* remito a las importantes observaciones de M. Cacciari en *L'arcipelago,* Milán, 1997, págs. 117 y sigs. Véase también E. Pulcini, *L'individuo senza passioni,* Turín, 2001, págs. 127 y sigs. En general, sobre Tocqueville, cf. F. De Sanctis, *lempo di democrazia. Alexis de TJocqueville,* Ñapóles, 1986.**

[70] **A. de Tocqueville, *Be la démocratie enAmérique,* en *Güuvres completes,* París, 1951, voL I [traducción italiana: *La democrazia in America,* en *Scritti politici,* al cuidado de N. Matteucci, Turín, 1968, vol. II, pág. 590].**

[71] **/6íd.,pág. 593.**

[72] **/6¿£¿.,pág. 631.**

otro extremo del siglo, registra con absoluta fidelidad el resultado de ese recorrido es Nietzsche. En lo que concierne a la libertad —cuyo concepto le parece «una prueba más de la degeneración del instinto»—,[73] ya no tiene más dudas: «Nada hay, a continuación, que dañe a la libertad de manera más terrible que las instituciones liberales».[74]

[73] **F. Nietzsche, *II crepúsculo degli idoli (Gotzendammerung),* en *Opere,* Milán, 1964, vol. VI, 3, pág. 142.**

[74] ***Ibid., pág.* 137.**

3. Biopoder y biopotencia

1. *Gran política*

1. No deja de ser significativo que el capítulo anterior se cierre con la mención de Nietzsche, el autor que registra más que ningún otro el agotamiento de las categorías políticas modernas y la consiguiente apertura de un nuevo horizonte de sentido. Ya habíamos hecho referencia a él cuando bosquejamos una breve genealogía del paradigma inmunitario. Pero esa referencia no basta para destacar la relevancia estratégica de su perspectiva en el marco general de este trabajo. Nietzsche no sólo lleva el léxico inmunitario a su plena madurez. smo qna adamas **RS** fil primero enevidenciar su poder negativo, la deiisiajiihilista que lo impulsa en sentido autoaisojutivo. Lo dicho no significa que sea capaz de rehuirla7*de sustraerse por completo a su sombra creciente: veremos que, cuando menos en lo atinente a un vector no secundario de su perspectiva, terminará por reproducirla potenciada. Sin embargo, ello no cancela lajusij
f za deconstrnr.tiva que su obra ejerce en otros momentos con relación a la inmunización moderna, hasta prefigurar los lineamientos de un lenguaje conceptual distinto.

Los motivos por los cuales, pese a sus pretendidas filiaciones, este nunca ha sido elaborado, ni siquiera plenamente descifrado, son muchos; entre ellos, no reviste menor importancia el carácter enigmático que fue cobrando crecientemente la escritura nietzschea-

na. Con todo, tengo la impresión de que esas razones

remiten, en conjunto a la malograda o errónea individualización de su lógica interna o, tal vez mejor, de su tonalidad básica, cuyo efectivo alcance tan sólo en nuestros días, a partir del escenario categorial planteado por Foucault, comienza a ser perceptible. No aludo tanto, o tan sólo, a las dos ponencias específicas que Foucault dedicó a Nietzsche —aunque en especial la segunda, centrada en eLmétodo-geaealágico, nos lleva directo a la cuestión—, sino, precisamente, a la órbita biopolítica dentro de la cual se fue colocando en determinado momento el análisis foucaultiano. Porque ella constituye el exacto punto de gravitación, o el eje paradigmático, a partir del cual la entera obra nietzscheana, con todos sus virajes y sus fracturas internas, comienza a revelar un núcleo semántico completamente inaprensible en los esquemas interpretativos en que anteriormente se lo había encuadrado. De no ser así, de no haber pasado inadvertida una trama decisiva de su tejido conceptual, ¿cómo hubiera sido posible que se leyera a Nietzsche —incluso antes que «desde la derecha» o «desde la izquierda»— en términos no sólo heterogéneos, sino contrastantes entre sí: cnmofoto *politicus* para unos y como radicalmente impolítico para otros? Sin llegar a los intérpretes más recientes, basta con comparar la tesis de L5- — \vith —para quien la «perspectiva política no está en **Ins marinas** la.filosofía de Nietzsche, sino en su centro»—[1] con la de **TfotaillFt** —qnip/n **afirma que «el** movimiento mismo del pensamiento de Nietzsche implica una derrota de los diversos fundamentos posibles de la política actual»-—[2] para percibir el *impasse*

[1] **K. LíSwith, *Der et^ropaiscfte Nihilismus* (1939), Stuttgart, 1983 [traducción italiana:'// *nichilismo europeo,* al cuidado de C. Galli, Roma-Barí, 1999, pág. 49].**

[2] **G. Bataille, «Nietzsche et les fascistes», en *Acéphale,* n° 2, 1937 [traducción italiana: «Nietzsche e i fascisti», en *La congiura sacra,* al cuidado de R. Esposito y M. Galletti, Turín, 1997, pág. 16].**

del cual la literatura sobre Nietzsche parece no haber encontrado modo de liberarse. Tal vez ello se deba a que ambas lecturas en confrontación **y** contienda, la «hiperpolítica» **y** la «impolítica», arriban a conclusiones especulares dentro de una noción de «política» a la cual el discurso de Nietzsche es explícitamente ajeno, en favor de un léxico conceptual distinto que actualmente bien podemos definir como «biopolítico».

El ensayo de Foucault, «Nietzsche. la généalogie. l'histoire»,[3] abre una perspectiva de particular reheve. En él se tematiza fundamentalmente la opacidad del origen: la brecha que lo separa de sí mismo o, mejor, de aquelloque en él se presupone como perfectamente adecuado a su íntima esencia. Queda así en entredicho no sólo la linealidad de una historia destinada a demostrar, la conformidad de origen **y** fin —la finalklad **dal** origen **y** la originariedad del ñn—, sino también todo el entramado catppnpal **dal qna dapan**de esa concepción. Toda la polémica que Nietzsche entabla con una, historia incapaz de **anfrantaraa** con **su** propio estrato no histórico—es decir, incapaz de extender a sí misma la historización integral que pretende aplicar a lo otro de sí— apunta contra la presunción de universalidad de figuras conceptuales surgidas conforme a necesidades específicas a las que permanecen ligadas en cuanto a su lógica **y** su desarrollo. Cuando Nietzsche reconoce en **al** orjgpn **da** las cosas, no la identidad, la unidad, la pureza de una esencia incontaminada, sino la laceración, la f?ñTrtipljcídad, la alteración de algo que nunca se corresponde con lo que declara ser: cuando, detrás de la sucesión ordenada d£jyas^a£onteeimiea*os **y** la red de significados que parecen darles organización, vislumbra el tumulto de los cuerpos y la proliferación de los errores,

[3] **M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en *Dits et écrits, op. cit.*, vol. II [traducción italiana: «Nietzsche, la genealogía, la storia», en *discorso, la storia, la veritá, op. cit.*, págs. 43-64].**

las usurpaciones de sentido y el **YfíTt**,iga4e4ajdolencia; cuando, en suma, encuentra disociación y conflicto en el corazón de la aparente conciliación, él pone ostensiblemente entre signos de interrogación todaTa forma ordenadora que durante siglos se dio la sociedad europea. Más precisamente, pone en cuestión la. reiterada confusión entre causa v efecto, función y valor, realidad y apariencia. Ésto vale para las categorías jurídico-políticas modernas consideradas individualmente: la de igualdad, a cuya impugnación apunta prácticamente por entero el *corpus* njetzacheano: la de libertad, destituida de su pretendida absolutez y reconducida a la aporía constitutiva que la convierte en su propio opuesto; el derecho mismo, reconocido en su faz originaria de desnuda imposición. Pero vale también, especialmente, para todo el dispositivo que constituye a la vez el trasfondo analítico y el marco normativo de dichas categorías: ese relato autolegiia¿ mador según el cual las formas del poder político parecen ser resultado intencional de la voluntad combinada de sujetos individuales unidos por un pacto fundacional. Cuando Nietzsche identifica el Estado —es decir, la más elaborada construcción jurídica y política de la época moderna— con «una horda cualquiera de animales de presa, una raza de eonquistadoregjjr de señores que, organizada para la guerra **y** con fuerza para organizar, clava sin vacilar sus terribles garras en una,población tal vez **ftnormemp.ntp.** superior en número, pero aún informe, aún errabunda**».j3Íen** puede considerar «liquidada esa ficción que lo hacía comenzar con un "contrato"».[4]

2. Ya estas primeras consideraciones ponen en evidencia un enlace con la propuesta hermenéutica que

[4] **F. Nietzsche, *Genealogía della morale (Zur Genealogie der Moral),* en *Opere, op. cit.,* vol. VI, 2, pág. 286.**

Foucault realizará un siglo después. Si no existe un sujeto individual de voluntad y de conocimiento sustraído y anterior a las formas de poder que lo estructuran; si lo que llamamos «paz» no es más que la representación retórica de relaciones de fuerza que alternadamente surgen de **nn con-Air-tn p^nn^nante;** si reglas y leyes no son sino rituales destinados a ratificar el dominio de unos sobre otros, entonces, todo el arsenal de la filosofía política moderna inevitablemente se revela como falso e ineficaz. Falso, o puramente apologético, en cuanto incapaz de reflejar las dinámicas efectivas que subyacen en sus figuras de superficie; e ineficaz, en cuanto choca cada vez más violentamente, como vimos en el capítulo anterior, contra sus propias contradicciones internas, hasta estallar. En rigor, más que las articulaciones categoriales individuales, estalla la lógica misma de la mediación a la que estas remiten, incapaces ya de retener, y menos aún de potenciar, un contenido que de por sí escapa a cualquier control formal. Bien se sabe cuál es, para Nietzsche, ese contenido: se trata de ese *bíos* que le da a su anáfisis el carácter intensamente biopolítico al que ya aludimos. Toda la literatura sobre Nietzsche enfatizó siempre el elemento vitabja vida **como** única representación posible del ser.[5] Pero" loque tiene, evidente relevancia ontológica ha de interpretarse también en clave política. No en el senHdq_ de alguna forma que se superponga desde fuera a la materia de la vida —justamente esta pretensión, que la filosofía política moderna probó en todas sus posibles combinaciones, queda definitivamente desprovista de fundamento—, sino como el carácter constitutivo de la vida misma: la vida es desde siempre política., si por «política» se entiende no aquello a lo que^

[5] ***Id., Frammenti postumi, 1885-87,*** **en** ***Opere, op. cit.,*** **vol. VIII, 1, pág. 139.**

aspira la modernidad —vale decir, una mediación
jf, nejHralizadora de carácter inmunitario—, sino\la mo-
dalidad originaria fo. que lo viviente *es* o en que el ser
** *vive.* Así —lejos de todas las filosofías eontempo-
£ raneas de la vida propuestas más de una vez como
» análogas a su posición— piensa Nietzsche la dimen-
— s i ó n política del *bíos:* no en cuanto carácter, ley, desti-
no de algo que vive con anterioridad, sino como elpo-
1 djir que desde el principio da forma a la vida en toda*
j su extensión, constitución, intensidad. Que la vida
\ —según la tan célebre formulación nietzscheana—
" *J* sea vohmJbad-de p.oder no significa que la vida necesi-
1 ta poder, ni que el poder captura, intencionaliza y de-
sarrolla una vida puramente biológica, sino que la vi-
da, no conoce modos de ser distintos__al_¿ej^a.conti-
nua potenciación.

Para captar el rasgo característico de lo aludido por Nietzsche con la expresión «gran política», hay que contemplar este entramado indisolublede*vida y poden en el doble sentido de que el ser viviente como tal debe estar internamente potenciado, y el poder no es imaginable sino en términos de un organismo viviente. De aquí también el sentido más intrínseco —menos ligado a contingencias contextúales— del proyecto nietzscheano de constitución de un_«nuevo partido de la vida». Soslayemos los contenidos prescriptivos, muy inojaisf antes, con los que pensó llenarlo en cada caso; lo que ahora cuenta, en relación con nuestro eje principal de razonamiento, es lajarna dra-**eh'gfrgnr**»ia.que esta referencia constituye respecto de cualquier modo mediado, dialéctico, exterior, de entender la relación entrtfpolítica y vidat En este sentido se vuelve comprensible lo que él mismo dirá a propósito de *Más allá del bien y del mal,* y bien puede extenderse a toda su obra: ella «es, en esencia, una *crítica de la modernidad,* no excluidas las ciencias
----• ^ • modernas, las artes modernas, ni **siqjmgra la** política

moderna, con indicios de un tipo opuesto, lo-maoos_ moderno posible, un tipo noble, que dice sí».[6] Sin tomar en consideración la problemática identidad del («tipgk prefigurado por Nietzsche, no cabe duda acerca del objeto de su polémica: la modernidad como negación formal, o forma negativa, de su propio contenido vital. Lo que para Nietzsche uaiücáisus categoríaslógicas, estéticas, políticas, es, precisamente, la antinomia constitutiva dé querer tomar a cargo, conservar, desarrollar, algo inmediato —que él llama"" «vida»— a través de una serie de m **ad i a** cj pn »« *r,h*j *otí* v ^ **o n f o** " destinadas a contradecirla, en cuanto obligadas a negar su carácter deinmediatez. De aquí el rechazo no de tal o cual institución, sino **da** la institución en sí. separada, y por ende potancialmente destructora^de ese poder de la vida al que debe salvaguardar. En un parágrafo, titulado precisamente «Crítica de la modarnidfld», Nietzsche afirma que «nuestras instituciones ya no sirven de nada: sobre eso todos estamos de acuerdo. Pero esto no depende de ellas, sino de *nosotros*. Desde que perdimos todos los instintos, a partir de los cuales se desarrollan las instituciones, estamos perdiendo las instituciones en general, porque *nosotros* no les servimos más».[7] Genera este efecto autodisolutivo la incapacidad de las instituciones modernas —desde el partido hasta el parlamento y el Estado— de atenerse directamente a la vida y, por consiguiente, la tendencia a resbalar hacia el mismo vacío que esa separación provoca. Y esto tiene lugar con prescindencia de la posición política elegida: lo que cuenta, en negativo, es su *no* ser bio-política, la escisión que se abre entre ambos términos de la expresión, de una manera que arranca a la política su *hfns* v a la vida su *carácter* político r>**Táfapnnrin**, es decir, SU poder constitutivo. /^*r* y«. 5«* * &, <3

[6] ***Id.,Ecce homo,*** **en** ***Opere, op. cit,*** **vol. VI, 3, pág. 360.**

[7] ***Id., II crepuscolo degli idoli, op. cit.,*** **pág. 139.**

3. De lo anterior, en el reverso afirmativo de **esa** negatividad, surge el significado positivo de la «gran política»: «*lagran* política afirma la fisiología por sobre los restantes problemas: quiere crlárajajmmanida**¿^cmo**^uñ todo, midéTe! rango de las razasTae los pueblos, de los individuos ségSn [. rTTIanpá^antj'a de vjtójaque llevan en sí. Pone fin inexorablemente a todo +*j **loque** es desuerado y paragijariq»-[8] Antes de encarar con la debida atención la parte más problemática ~p de esta frase, relativa a la patología parasitana y degenerativa, detengámonos en su significado **global.** 0 Se conócela importancia que Nietzsche asignó a los $p estudios fisiológicos en contra de toda **forma** de pensjLtnigntp idealista. Desde este punto de **vista,** se **sitúa** ~P claramente en una cultura, y más aún en un lenguaje, fuertemente marcado por la presencia de Darwin, más allá de las relevantes diferencias que separan a **ambos** autores, que tendremos oportunidad de profundizar.[9] Empero, esto no agota la cuestión: Nietzsche se propone afirmar que, al **menos** a partir de cierto **momento,** en coincidencia con la crisis irreversible del léxico político moderno, lajúnica política, que no se reducea. mera conservación de las instituciones exis**tentejses** la que éruréntá él prob^made la vida desde la perspectiva de la^specié humanay"de los umbrales variables que **la** definen, por continuidad o diferencia, con respecto a las **demás** especiesjdvientes. En contra del presupuesto del individuahsmo moderno, incluso eLjndividuo, cuya exeepcionalidad Nietzsche reivin-

[8] *Id., Fratnmenti nostumi. 1888-89.* en *Opere, op. cit.,* vol. VIII, 3, pág. 408.

[9] Acerca de la compleja relación de Nietzsche con el darwinismo, y en general con las ciencias biológicas, cf. especialmente E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture,* París, 1986; Th. H. Brobjer, «Darwinismus», en *Nietzsche-Handbuch,* Stuttgart-Weimar, 2000; B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie,* París, 2001; G. Moore, *Nietzsche, biology and methaphor,* Cambridge, 2002, y también A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alie scienze dello spirito,* Bolonia, 1992.

, dica y exalta, sólcrpuede ser pensado sobr^jelfbndojle los grandes conjuntosíjét^ emerge por contraste. Esta primera consideración de método no da^á^aTcuenta, sin embargo, del interrogante planteado por Nietzsche, quien apela a algo cuyo extraordinario alcance y efecto ambivalente recién hoy somos capaces de entender. Se trata de la idea de que la especie humana no está dada de unajggz para siempre, sino que, para bien o para mal, es susceptible de plasmarse en formas de las que no tenemos aún unanoción exacta, pero~quel!él:óaos~modos constituyen para nosotros, a la vez, un riesgo absoluto y un desafío irrenunciable: «¿Por qué —se pregunta el autor en un pasaje de suma importancia— no pÓ3eTmos realizar en eHiombre lo que los chinos logran hacerjxm. el árbol, de modoque por un ladoproduzca rosgg y porelotro_p^ag?Estos procesos naturalesjie se- ^ *lección del hombre,* por ejemplo, que hasta ahora han sido ejercitados de modo~mnmtamente lento y torpe, ^djtjaií^rfadoptados por los hombres».[10] Sin dejar- A ./"nos desconcertar por üt .inusual analogía entre el hom- j(bre y la planta—además del animal de cría—~debé- ^ mos resaltar la precoz conciencia nietzscheana de *i* que el terrenojia£omparación, y de confrontación, po- -^--5 lítica de los siglos venideros será el relativo a, la rede- ^ ignición de la especie humana en un marco de progre- ' - 4r sivo desplazamiento~dé sus limites en relación conlo <5a*^'*sí no humano: por una parte eljáninial^y por la otra~eP mundo inorgánico. ^.___-<3'—"

y El relieve central atribuido ^cuerpB, en contra de sus «menospreciadores», también debe ponerse en relación con la especificidad —incluso en el sentido de la especie— del léxico biopolítico. Desde luego, existe una polémica general con una tradición filosófica es-

. Nietzsche, *E,rammentipostumi. 1881-82.* en *Opere, op. cit,* vol. V, *2,* págs. 432-3.

naturalismo

piritualista, o abstractamente racionalista. Recordar que la razón—como el alma— es parte integrantede un organismo cuyaúnica expresión esel cugxpg^ tiene una incidencianotable en la deconstrucción de Tas m^Jn^^eñté¥cátegorías metafísicas. PerolaTiip*-ción de releer tojaja-bistoria de Europa a través del «hilo conductor del cuerpo» no puede comprenderse realmente fuera de un preciso léxico biopolítico. El uso de una terminología fisiológica en el ámbito político no es, por cierto, inédito. No obstante, la novedad absoluta del discurso nietzscheano reside en que traslada la .relación entre Estado y cuerpo del plano clásico de la analogía, o de la metáfora, afonde la colocaba la tradición antigua y moderna, al de la realidad efec-
\ tivaTsplcThay política efe los cuerpos, *sobre* los cuerpos,
(*« través~de* los cuerpos. En este sentido puede añr-
i— marse que la fisiología —en Nietzsche, nunca separada de la psicología— es la materia misma de la política, su cuerpo~paTpitante. Sin embargo, para que esta cuestión pueda revelar toda su pregnancia, además de contemplarla desde el perfil de la interpretación fisiológica de la política, es indispensable observarla desde ellado_opuesto, el de laxaxacierizaíáQnjtQlítíca de la fisiología: si el cuerpo es la materia de la política,
C ía política —en el sentido que Nietzsche asigna a esa expresión— Cs lárfbrma del cuerpo, j&sta «fcrrnai* —no hay vida que no esté formada de algún modo, «forma dejada»— aparta a Nietzsche de cualquier tipo de determinismo biológicoTcomo bien lo comprendióle!;
>• dejger.[11] No sólo pormie_toda_jgncepción del_cuerpo presupone eTre^p^IclB~^mia orientación filosófica, siñoporque eljMigrff pasta en sí mismgconstiSuj^se- | gún.el principio, de lo político: la lucha como dimensión
(*j*) última, y primordial, de la existencia. Lucha fuera de

HLMJ^ refiera. desdg_luggQ,a-M Hñirifjggpr, *NiMz.<ir.hj>*. Pfullingen, 1961 [traducción italiana: *Nietzsche,* al cuidado de F. Volpi, Milán, 1994].

(1) 1941-42 C. Schmitt Heráclito: polemos Ser - Nada

sí, con los demás cuerpos, pero también dentro de sí, como conflicto irrefrenable entre sus componentes oréameos. Antes de ser en-gljp cuerpo es siempre ~*Sn contra,* incluso de sí mismo. En este sentídoTNietzsche puede afirmar que «toda filosofía que sitúa la paz por encima de la guerra» es «una *mala comprensión a^ljcjMipas^Povque* el cuerpo, en su continua inestabilidad, no es sino el resultado, siempre provisional, **rl6T ^npfHHn** *r\p* Igs fuerzas que lo constituyen.

Es conocido el peso que tuvieron sobre la concepción nietzscheana del cuerpo las **teorías contemporáneas**, binlóp**^Va^** y médicas, de autores como Roux, Mayer, Foster y Ribot.[13] Desde nuestra perspectiva, importa destacar que Nietzsche derivó de estos el dob¿e pjdncipjo de que el cuerpo es producto de determinadas fuerzas y esas fuerzas siempre están enpotencial conflicto entre sí.[14] El cuerpo no es *res extensa,* sustancia, materia, sino el lugar material de ese conflicto y de las condiciones de preyalencia y sujeción, jerarquía y resistencia, que este va determinando en cada caso. A ello obedece la semántica intrínsecamente polítiea —vale decir, una vez más, biopolítica—cté la definición misma de vida; f//, ¿<Q (/ *y*

Podría definirse la vida como una forma duradera de un *proceso de determinaciones de fuerza,* en que las distintas fuerzas en lucha crecen de manera" desigual. En este sen-

[12] **F. Nietzsche, *La gata scienza (Die frohliche Wissenschaft),* en *Opere, op. cit.,* vol. V, 2, pág. 18.**

[13] **Respecto de esta relación, véase en especial el capítulo IV, dedicado a Nietzsche, del importante libro de R. Bodei, *Destini personali. L'eta della colonizzazione delle coscienze,* Milán, 2002, págs. 83-116; también, I. Haaz, *Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche,* París, 2003.**

[14] **En este sentido, la referencia contemporánea más significativa paraNietzsche es el libro de W. Roux, *DerKampfder Theile im Orga-* «.tswS57T^etpgíg¡~íBSl; véase, al respecto, \v. Müüer-ijauter, «Der Orgaüuimus ais innere Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche», en *Nietzsche Studien,* VII, 1978, págs. 89-223.**

tí

tido, hay una oposición también en la obediencia; la fuerza pcopia no se pierdejmjnodo alguno. Asimismo, en el mandar hay una conceaiónde que la~fuerza absoluta del adversario~no"ha sido~vencida. fagocitada, disuelteT^andlSry **«obedecer» son formas complementarias de la lucha.***[5]

Precisamente porque el poder de los contendientes individuales nunca es absoluto, e incluso quien en forma provisional pierde cuenta siempre con la posibilidad de hacer valer sus propias fuerzas remanentesJig" batalla no tiene fín^Nunca concluye con una victoria definitiva ni con una rendición incondicional. En el cuerpo no existe soberanía —dominio integral del uno—, ni igualdad entre los muchos, en perenne afán de superarse unos a otros. La ininterrumpida polémica de Nietzsche con la filosofía política moderna tiene que ver con este presupuesto: si la batalla dentro-del cuerpo individual es de por sí infinita; si. por lo tanto, los cuerpos nopueden sustraerse al princjpio de la lucha, porque lalüchlTes la forma misma delaví3a7¿cómo podría plasmarse ese orden que condiciona laTsup^^ivencj^deIgs"súbaitos"a la neüliraíización del conflicto? Lo que condena a la concepción política moderna a la impracticabilidad es, precisamente, esta escisión entre vida y conflicto: la idea de conservar la abjokció**^i**^elconfíicto. Podría afirríarse que el mídeo-deJa **filosofía** de Nietzsche compugnar esa concepción, en la extrema tendevolverj^asuperíicie ese **víníajloLásperg** y [profundo que une política y vida en forma de inacaba-

f

Jr **F. Nietzsche,** ***Frammenti postumi, 1884-85, en. Opere, op. cit.,*** **vol. VII, 3, pág. 238.**

2. *Fuerzas encontradas*

1. Estas primeras consideraciones ya ponen en evidencia que Nietzsche. aun sin formular el término, anticipó todo el recorrido biopolítico que posteriormente Foucauírdefínió y desarrollóen forma autoñi> ¿a: desde la centraEaad del cuerpo como génesis y terminal de las dinámicas sociopolíticas, hasta el rol fundacional dejajucha" y de la guerra, en la configuración de los ordenamientos jurídico-mstitucionales, y la función de la resistencia como contrapunto necesario al despliegue del poder, cabe afirmar que todas lajLgategorías foucaultianas están presentes *in nuce* en el lenguaje conceptual de Nietzsche. «También está la guerra —comenta en el escrito que sirve de balance conclusivo de toda su obra— [...] *Poder* ser enenjigo, ser enemigo: acaso esto ya presuponga, una naturaleza fuerte, y en todo, caso es propio de toda naturaleza fuerte. Esta necesita resistencia -y, por tanto, ^ *busca* la resistencja^eípaf/tos agrésEüo/herasjarjamente forma parte de la fuerza, así como el sentimiento de vengjmzajvde rencor forma parte de la debilidad^,[16] Este pasaje, por lo demás, conduce a un marco argumentativo que no se hmita a preludiar la teorización foucaultiana de la biopolitica, sino que en ciertos aspectos va incluso más allájd^ella; o, mejor, la enriquece con una articulación conceptual que contribuye a resolver su antinomia básica, de la cual hacíamos mención en el primer capítulo. Me refiero a ese paradigma inmunitario faue, como hemos señalado, representa la cifra peculiar de la Mofilo^iía nietzscheaná\ Según esabiofilosofia, la **realidadj3**^ájeoastüaiida.Por un conjunto de fuerzas enfrentadas en un conflicto que nunca llega a un resultado conclusivo, puejsjasjjue **i**^ucumbén consgraarj umpotencial energético capaz

^^^^/^.pgcce *honiojjp. ciL,* **págs. 281-2.**

no^ólo^ilhnnta^la potencia de las que doniinan«^ino, a veces, de voJx^Ja4ir^valencia en su propio favor.

En el texto de Nietzsche, esta descripción, por así decirjistémica está caracterizada, sin embargo, por ía tonalidad que ño es en modo alguno neutral, sino decididamente crítica: una vez definido el juego de fuerzas desde el punto de vista objetivo de la cantidad, queda pendiente su valoración cualitativa. Dichas fuerzas no son de ninguna manera equivalentes, razón por Ta cuaTno resulta en absoluto indiferente, en una fase dada, cuálesjre expandenv cuáles se contraen. Incluso de eüodépeñcie **el** desarrollo global - **ja** «salud», en términos de Nietzsche— de lai^aTidaxT constituida por su choque. Hay fuerzas que crean y fuerzas que destruyen: unas acrecientan y otras reducen; unas estimulan y otras debilitan. Pero la^más
d significativa distinción que establece entre ellas Aaló-
-~ gjca nietzscheana no se basa en su efecto —constructivo o qesf.nmtivh—•. sino en un deslinde más profundo, **relativo al** ***carácter*** más o menos'prigmariolde esas mismas fuerzas. En relación con este aspecto, la cuestión de la inmunización no sólo adquiere un relieve objetivo, sino también una connotación explícitamentenegatiya. que Nietzsche le asigna en explícita contraposición con la tendencia positiva que le adjudicó la filosofía moderna de matriz hobbesiana. Esta diferencia^nW^Vm **hermenéutica,** no concierne al papel
L y* conservativo, salvífico, que ella ejerce¿eiixelación con
**~ ' la vida ^reconocido por Nietzsche al igual quepor
«~^> Hobj^es—,^sino a suubicacion lógico-temporal respec-
óngenJDicfio de la manera más concisa posible: la necesidad inmunitaria, que en Hobbes está en primertérmino, coftio pasión inicial que mueve a los hombres dominados ppr el miedo, para Nietzsche es secundarla, respecto de otro impulso más originarlo, que, como se sabeTeslavoTunlaa'ae póder^rEgtolio significa que la vida no reclame su propia conserva-

ción; si así no fuera, desaparecería también el sujeto de cualquier expansión posible. Pero, en contraste con todas las filosofías modernas de la *conseruatio,* estase subordínala! imperativo prímarÍQ_ del desarrollarespecto del cual qü^areducida al rango de meraconsecuencia: «Los fisiólogos deberían pensarlo bien antes dfí-noaíailar el instinto de "conservación" **wimn** instinto fundamental del serorgánico. Algo vivo quiere, ante todo, *dar libre curso* a su propia fuerza: laJ!eonservación" es sólo una de las consecuencias de esto»/[17]

Tanta importancia asigna Nietzsche a este argumento, que lo sitúa exactamentejen el punto de ruptura con toda la tradición previa: lo utiliza, además, contra el autor que en otros aspectos (e incluso desde este punto de vista) le es más cercano, el «tísico Spinoza»j «Qugrer conservarse a sí mismo es la exprgslón de un estado extremadamente_penoso, una limitación del verdadero instinto^úndamental de la vida, que tiende a una *expansión de poder,* y con bastante frecuencia cuestiona y sacnncá.lsnesta voluntadlsuya, la autoconservación».[18] El texto citado resulta aún más mequívoco que el anterior: la conservación-no-sólo es aecnndqria respecto de la voluntad de poder, de lacualderiya, sino que está en latente contradicción con ella. Y estosedebe a que la potenciación dc-1 **prgn**msmovital|no aarñite límite|i, fronteras, barreras de contención, sino que, por el contrario, constantemente tiende a superarlos, rebasarlosC-iransg^dMqs. Pasa como un vórtice, o una llama, derribando y quemando todo dique defensivo, todo diafragma liminar, todo margen de definición. Atraviesa lo diverso y conjuga lo separado hasta **absorber,** íncorporar^devorari todo cuanto le hace frente. La vida no sólo tiende a superar todo obstáculo que se le interponga, sino que es /

[17] *Id., Frammenti oostumi. 1885-87, op. cit.,* **págs. 77-8.**
[18] *Id., La saia scienza. op. cit.,* **pág. 252.**

en su misma esencia superación de lo otro y, finalmente, también de sí: «La vida misma me ha confiado este secreto —dice Zaratustra—: "Mira, dijo, soy la *continua, necesaria, superación de mí misma"».*[19]~E1 discurso de Nietzsche se arquea ya en una dirección cada yez más extrema, que parece llegar a incluir su propio contrario en un poderoso movimiento de autodeconstrucción. Identificarse con la propia superación significa para la vida no ser más «en sí», proyectarse siempre más allá de sí misma. Empero, si la vida se impulsa fuera de sí, o introduce en sí su propio afuera, entonces, para afirmarse debe incesantemente alterarse y, por lo tanto, negarse en cuanto tal. Su realización plena coincide con un proceso de extraversión, o exteriorización, destinado a arrastrarla hag¿a ponerla en contacto con su propio «no». Hace de ella algo que no es simplemente vida; ni sólo vida ni vida sola, sino, a la vez, inás que la vida-y otro de la vida: justamente *no* vida, si por «vida» se entiende algo estable que permanece enjsustaneia igual a sí mismo. Nietzsche traduce este paso conscientemente antinómico en la tesis de que «la existencia es sólo un ininterrumpido haber sido, una cosa que vive a expensas de negarse y consumirse a sí misma, de contradecirse a s£-misma&.[20] Esta es también la razón por la cual se permite escribir en *Más^allá-del bien* v *del mal,* a tan sólo dos páginas de distancia, que «datada es *esencial^menía* apropiación, ofensa, atropello, dureza, imposición de formas propias, unaincorporación^.o cuando menos, en el máamoderadolléios^asos, un sacar provecho»;[21] y, al mismo tiempo, que ella lleva «a un pri-

[19] ***Id., Cosí parló Zarathustra (Also spraeh Zarathustra),*** **en** ***Opere, op. cit,*** **vol. VI, 1, pág. 139.**

[20] ***Id., Considerminni inrrfftrn/ijr 1nví>¡tgt>miis&p Betrachtungen),*** **en** ***Opere, op. cit.,*** **vol. III, 1, pág. 263.**

Id., Al di lá del bene e del male (Jenseits von Gut und Bose), **en** ***Opere, op. cit,*** **vol. VI, 2, pág. 177.**

mer plano el sentido de la plenitud, del poder que quiere desbordarse, la felicidad de la máxima tensión, la conciencia de mía riqueza que querría donar y prodigar».[22]

2. En el fondo de esta tensión o, inclusive, bipolaridad conceptual que parece impulsar el discurso de Nietzsche en sentidos divergentes, hay un presupuesto que en este punto es necesario explicitar. En contra,, una vez más, del paradigma ampliamente dominante de la antropología moderna—pero también a diferencia dj*Ja_conceprián darwiniana de la «lucha por *té.* existencia»—, Nietzsche, siguiendo la línea de los~éstuaibs biológicos de W. H.Rolph.[23] considera que «en la naturaleza no es la extrema angustia lo que *domina,* sino la superabundancia, la prodigalidad Uevada~Kasta°el absurdo».[24] Lavidano. evoluciona a_partir de^úñHeficit inicialTsino a partir de un exceso. Consecuencia de esto es su doble empuje. Por una parte, orientada hacia el atropello y la incorporación de todo lo que encuentra. Por la otra, una vez colmada su capacidad adquisitiva, a volcarse fuera de sí, a dilapidar sus bienes propios excedentes y también dilapidarse a sí misma, lo que Nietzsche definirá como «la virtud que dona». Comienza a entreverse el doble fondo más inquietante deLdiscurso nietzscheano: hbjada^sí misma, eximida de sus frenos inhibitorios, la vida tiende a destruir y a destruirse. Tiende a provocar a sus lados, y también dentro de si, una^yorá^medentro de la cual constantemente amenaza resbalar. Esta deriva autodisolutiva no debe entenderse como un defecto de naturaleza o una falla que socava una perfección inicial. Tampoco es un accidente ni una manifes-

™*Ibid.,* **pág. 179.**

GD Me refiero a W. H. Rolph,*Biologische Problema zueleich als Versuch zur Entwicklung einer rationalen Ethik,* Leipzig, 1882. —j

[24] **F. Nietzsche, *Lagáia scienza, op. cit.,* pág. 25¡£**

tación que aparece, o penetra, súbitamente en el recinto de la vida. Es, antes bien, sucarácter constitutivo. La vida no cae en un abismo: es más bien el abismo en que ella misma corre el riesgode caer. No eñun momento dado, sino desde el origen, pues ese abismo \ no es sino la-hendidura que priva de una identidad^ consistente al origen: lojn/originario del origen que la gemsalogúyúetzsc^

en la fuente, del ser-con-vida. Para hallar una imagen, una figura conceptual, de *esta^dta-pop-excesQ,* basta con volver a una de las primeras y más recurrentes categorías de Nietzsche: la de «diomsíaeo». Lo dionisíaco es la vida en su forma absoluta, o disoluta, desligada de todo presupuesto, abandonada a su fluñv originario.C^^ilprSeñcíaly, por consiguiente, no re-"presentable en cúantonba^ incluso por carecer de forma, en perenne transformación, en un continuoJ:rán sito más allá de los límites. En primer término, ma allá de sus límites internos, de todo principio de indi vjdiiación y de se^ajcaciáiíjentre entes, géneros. esp cies. Y, además, simultáneamente, más allá de sus límites externos, esto es, de su propia definición categorial. ¿Cómo determinar aquello que no sólo escapa a la determinación, sino que es el máximo poder dejn-determinación? ¿Y cómo diferenciar aquello que derriba^ todas lasidentidades —y por eso mismo, también todas las diferencias— en una suerte de infinito contagio metonímico; aquello que no retiene nada, en una continua expropiación de todo lo propio y exteriorización de todo lo interior? Se podría ver en lo dionisíaco —entendido pomo la rürap.**nsinri** Wnrigirmiñ» de

la **Y**¿¿a_toiia— la huella, o prefiguración, del *munus* común en toda su ambivalencia semántica: como elisión que hace dori de los límites individuales, pero también como poder infectante y por ende destructor de sí y del otro: «delincuencia» tanto en el significado literal de falta como en el figurado de violencia. Pura

relación y, por consiguiente, ausencia, o implosión, de los sujetos en relación, relación sin sujeto.

Contra esta posible deriva semántica —contra el vacío de sentido que se instala en el corazón mismo de una vida extáticamente colmada de sí misma— se pone en marcha ese proceso general de inmunización que, en definitiva, coincide con toda lajáyZEzaHST^ cidental, pero halla en la modernidad su más característico lugar de pertenencia: «SesmjiarácjB^Ja^emo; cratizaeiárj da Europa esun^esk^ónenJaj**^Ldena**^de es^s^andes{^e^^s^ro**/TZ**^¿ca^ que constituyen el pen^ami**^tQ**^djBja_epoca moderna».[25] Nietzsche fue el primero en intuir la relevandaTae ese proceso y también en reconstruir la génesis y las articulaciones internas de toda su historia. Por cierto, otros autores —de Hobbes a Tocqueville— reconocieron su surgimiento, primero en el miedo a la muerte violenta y después en la necesidad de protección frente a la amenaza de estallido de pasiones individuales. Pero la absoluta especificidad de la perspectiva nietzscheana. por comparación con diagnósticos anteriores y posteriores, reside, por una parte, en lajreconducriójijdel" paradigma inmunitario a su originaria matriz biológica y, por la otra, en la capacidad de recoiislsuircríticamente su dialéctica negativa. En cuanto al primer punto, es sabido qué Nietzsche pone en evidencia la verdadera función^conseryatiygLdejtod^s sistemas de conocimiento, aparentemente dirigidos***^aAa..*** búsqueda déla verdad. Por otro lado, la verdad, conforme él la define, es la mentira —hoy diríamos: la ideología— más adecuada para protegernos de esa fractura^originajria^el^ntijocoincidente con la expansión potejtcialmenj^Jhmitada de la vida.[26] Lo mismo es

[25] ***Id., Umano, troppo uinano (Menschliehes, Allzumensclüiches),*** **I, en *Opere, op. cit., val. IV, 2,* pág. 241.**

[26] **Cf., al respecto, U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima,* Milán, 1987.**

viüido-parajxjdas las categorías lógicas—desde la de idjritidad)iasta la de ^ánsá y la de r^coráxadiccíojft—, a las que considera, sin excepción, como estructuras bio-lógicas necesarias para facilitar la supervivencia. Ellas permiten que nuestra existencia quede sustraída de su más insostenible carácter: permiten crear condiciones mínimas de orientación en un mundo sin origen ni fin. Construyen barreras, límites, diques para ese *munus* común que a la vez potencia y devasta la vida, empujándola continuamente más allá de sí misma. Contra ese vórtice que esencialmente *somos,* contra la explosión transindividual de lo dionisíaco, contra el consiguiente contagio, los procedimientos de la razón erigen un dispositivo inmunitario orientado a restablecer significados dispersos, rediseñar Kmites perdidos, llenar los vacíos cavados por la potencia del «afuera». Ese afuera debe ser reconducido adentro, o al menos enfrentado, neutralizado, así como lo abierto debe ser contenido, delimitado, en cuanto a sus efectos más aterradores de incalculabilidad, incomprensibilidad, imprevisibilidad. A tal fin, obra en un comienzo el principio apolíneo de individuación y, posteriormente, a partir de la gran terapia_socrática, toda laciyilización cristiano-burguesa, con un afán restaurador cada vez más intenso y exclusivo: bloquear la furia del devenir, el fluir de la transformación, el riesgo de metamorfosis, en la «plaza fuerte» de la previsión y de la prevención.[27]

3. Si ese es el rol anestésico, o profiláctico, de las formas del saber, lo mismo vale para las del poder, para las instituciones jurídicas y políticas que van a la par de los códigos de la moral y de la religión, reforzándolos en una lógica de mutua legitimación. Tam-

[27] **F. Nietzsche, *Su veritá e menzogna in senso extratnorale {Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne),* en *Opere, op. cit.,* vol. III, 2, pág. 369.**

bien ellas, sobre todo ellas, nacen del miedo ancestral —aunque siempre secundario respecto de la originaria voluntad de poder— que sujeta al hombre en un cepo desconocido para los demás animales. «Cuando se considera que durante varios cientos de miles de años el hombre fue un animal sumamente propenso al miedo»,[28] se torna evidente que la única manera de dominarlo fue construir grandes coberturas inmunitarias para proteger a la especie humana del potencial explosivo implícito en su instinto de afirmación incondicionada. Desde la civilización griega, las instituciones construidas por los hombres encuentran «el origen de su desarrollo en medidas protectoras, como forma de ponerse recíprocamente a recaudo de su *materia explosiva* interior».[29] A su desactivación se orienta principalmente el Estado, como por lo demás ya sostenía la filosofía política moderna, conforme a una línea de razonamiento que veía en él la única forma de domeñar un conflicto interindividual que de otro modo sería letal. Con todo, precisamente respecto de esta línea interpretativa, Nietzsche introduce el cambio de paradigma teórico que no sólo lo aparta de esta, sino que lo contrapone frontalmente a ella: «El Estado es una sabia institución encaminada a proteger a los individuos los unos de los otros», admite; pero enseguida agrega que «su ennoblecimiento exagerado termina por debilitar al individuo, incluso disolverlo: el fin originario del Espado, resulta así anulado de la manera más radical».[30] Lo que evidentemente está enjuego no es sólo la eficacia salvífica del Estado, sino, en términos más generales, la evaluación global de la lógica inmunitaria. que era fundamentalmente positiva en la antropología moderna, y que Nietzsche

***Id., Umano, troppo umano,* I, *op. cit.,* pág. 134.**
***Id., Il crepuscolo degli idoli, op. cit.,* pág. 157.**
***Id., Umano, troppo umano,* I, *op. cit,* pág. 169.**

invierte por completo. Su tesis es que ella cura del mal de una manera autocontradictoria, pues produce un mal mayor que el que quiere combatir. Esto ocurre cuando la compensación respecto del ordenamiento vital previo es ingente, a punto tal que se crea un nuevo desequilibrio, más perjudicial, desplazado hacia el lado opuesto. Así, como el Estado termina por equiparar en la obediencia forzada a esos mismos individuos que pretendía liberar, también todos los sistemas de verdad, si bien necesarios para corregir errores o supersticiones nocivas, crean nuevos bloques semánticos más opresivos, destinados a obstruir el flujo energético de la existencia. En definitiva, en ambos casos, la estabilidad y la duración garantizadas por los programas inmunitarios terminan por inhibir el desarrollo innovador que deberían estimular. Al impedir la posible disolución del organismo, detienen también su crecimiento, condenándolo a la estasis y a la esterilidad. Por ello, Nietzsche define la moral, la religión y la metafísica, a la vez, como remedios y enfermedades. Enfermedades incluso más poderosas que los remedios que las combaten, en cuanto son producto del uso mismo de estos: «La mayor enfermedad de los hombres nació de la batalla contra sus enfermedades, y los remedios aparentes generaron, a la larga, algo peor que aquello que debían eliminar».[31]

Nietzsche ya está en condiciones de reconstruir todo el diagrama de la inmunización. Esta es secundaria y derivada en relación con la fuerza a la que pretende contrarrestar, y, por lo tanto, no deja de estarle subordinada. Niega el poder de negación de esa fuerza, o al menos aquello que considera como tal; pero justamente por esto sigue hablando el lenguaje de lo negativo que desearía anular. Para evitar un mal po-

[31] ***Id., Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali {Morgenrothe. Gedanken über die moralischen Vorurtheüe),*** **en** ***Opere, op. cit,*** **vol. V, 1, Pág. 42.**

tencial, produce uno en acto. Sustituye un exceso con un defecto, un lleno con un vacío, un más con un menos. Niega aquello que se afirma y así no afirma sino su negación. Es lo que Nietzsche entiende por «resentimiento», concepto clave al que identifica con todas las formas de resistencia, o de venganza, contrapuestas a las fuerzas originariamente afirmativas de la vida: «Este instinto de venganza ha dominado a la humanidad durante milenios, a tal punto que caracteriza a toda la metafísica, la psicología y la representación de la historia, y sobre todo a la moral. Hasta donde ha llegado el pensamiento del hombre, ha inoculado, incluso en las cosas, el bacilo de la venganza».[32] Acaso nunca como en este texto penetró Nietzsche tan en profundidad en la lógica contraefectiva del paradigma inmunitario. Ante todo, lo reconoce explícitamente como la fuerza —la debilidad es también una fuerza, si bien decadente y degenerada, de la voluntad de poder— que caracteriza a todo el proceso de civilización. Si, como suele suceder, no tenemos plena conciencia de ello, se debe a que la conciencia, como todos los sistemas cognitivos, también es producto suyo. Pero aún más decisivo es el modo en que actúa —o, en sentido estricto, «reacciona»— esa fuerza. Como todo procedimiento de inmunización médica, introduce en el cuerpo social un núcleo antigénico destinado a activar los anticuerpos protectores. Pero, al proceder de este modo, infecta preventivamente el organismo, debilitando sus fuerzas primigenias. Así, pone en riesgo de muerte aquello que pretende mantener con vida: usa la vida contra la vida y controla la muerte mediante la muerte. Es lo que hace el cura asceta, o el pastor de almas, con el rebaño enfermo: «sin duda, lleva consigo ungüentos y bálsamos, pero necesita primero herir para poder ser médico; por tanto,

[32] ***Id., Frammentipostumi, 1888-89, op. cit,*** **pág. 214.**

mientras alivia el dolor causado por la herida, *envenena al mismo tiempo la herida».*[33] Más que una fuerza que se defiende de una debilidad, es una debilidad que, para absorber la fuerza, la seca desde dentro, la separa de sí misma. Como ha observado Deleuze,[34] la fuerza reactiva actúa por descomposición y desviación: sustrae a la fuerza activa su poder, para apropiarse de ella y desviarla de su dirección originaria. Pero de este modo incorpora una fuerza ya exhausta, anulando su misma capacidad de reacción. Sigue reaccionando, pero de una manera debilitada, que hace de la reacción no una acción de respuesta, sino una respuesta sin acción, una acción puramente imaginaria. Así instalada dentro del organismo —individual o colectivo— que aspira a defender, termina por llevarlo a la ruina. Habiendo destruido las fuerzas activas para asimilar su poder, sólo le resta dirigir la punta envenenada hacia su propio interior, hasta destruirse también a sí misma.

3. *Doble negación*

1. Se bosqueja de este modo un paradigma de gran complejidad interna. Fuerzas y debilidades se enfrentan y se entrelazan en un nudo que no permite una distinción estable: lo que era una fuerza puede debilitarse hasta el punto de volverse su opuesto, como también una debilidad inicial puede adquirir en determinado momento el aspecto de una fuerza, al apropiarse de su poder. Mas incluso un mismo elemento puede constituir simultáneamente una fuerza para unos y una debñidad para otros. Es el caso del cris-

[33] ***Id., Genealogía della morale, op. cit.,*** **pág. 330.**

[34] **Me refiero a G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* París, 1962 [traducción italiana: *Nietzsche e la filosofía,* Turín, 2002].**

tianismo, y en general de la religión, utilizada instrumentalmente por unos pocos para imponer su dominio sobre muchos, y, por lo tanto, destinada a reforzar a los primeros en perjuicio de los segundos; pero destinada también a proveer a estos de los medios para djgsajñtex&e, en otro plano, de los primeros, arrastrándolos a su mismo remolino. Algo similar cabe decir del arte, y en especial de lamúsica, que puede servir de poderoso estímulo para nuestros sentidos, según el significado originario del término «estética», pero —como sucedió con lajnúsica romántica hasta Wagner— también puede tornarse una suerte de sutil, «anestesia» de los traumas de la existencia. No es diferente, por último, la lectura doble o, mejor, desdoblada propuesta por Nietzsche para las instituciones jurídico-políticas, comenzando por el Estado, visto desde cierto enfoque como un baluarte necesario frente a un conflicto destructivo y, a la vez, desde otro, como un mecanismo inhibidor de energías vitales plenamente_despje^adas. Por lo demás, todo_el proceso de civilización tiene consecuencias recíprocamente anHnómícas, comb las de propiciar y debilitar la vida. ¿Y acaso Nietzsche no define también la historia como algo útil pero dañino? En definitiva, para vivir, el hombre necesita, en distintas situaciones, pero a veces en la misma, una cosa y la contraria^ lo mstóricoy lo no histórico, la verdad y la mentira, la memoria y el olvido, la salud y la enfermedad, por no~hablar de la dialéctica entre lojapoHneo ylq dionisíaco a quej^emiten, en última injgtencíaTlas demás bipolaridades.

Esta **ambiyalfinHa de» juirín,** a la que cabe incluso calificar de jmoría, deriva de la variabilidad del punto de vista desde el cual puede contemplarse determinado fenómeno, así como de las circunstancias, siempre variables, en que tiene lugar. Pero, si indagamos más profundamente, radica en una contradjeciónestructural, por así decir, según la cual la inmunización.

por una parte, es necesaria_para la supervivencia de cualquier organismo, pero^por la olra^ejnociva, pues **al** bloquear **su** transformaciónJrnpide-**SU**-expansiÓn biológica. Esto deriva, a su vez, de la circimstancia, señalada repetidamente por Nietzsche, de que conservación y desarrollo, si bien están unidos por un vínculo indisoluble —si algo no se mantiene con vida, tampoco puede desarrollarse—, están en latente conflicto en otro ámbito, en el ámbito decisivo de la volun-
-J>ta¿dapoder^De hecho, argumenta Nietzsche, no sólo aquello que es «útil en relación con el aceleramiento del ritmo del desarrollo es un "útil" distinto del referido a la máximajfiiación y^durabilidad-desaquello que se ha desarrollado>>,[35] sino-**OJie**-^aquello-que favorece^ la *duración* del individuo podría tornarse una desventajaj**^J**^-su-fueíza-y. plenitud, aquello que conserva al individuo podría retengrlñy frenar sudesarrólló»?^ El desarrollo presupone la duración, pero la duración puede retardar, o impedir, el desarrollo. La conservación está implícita en la expansión, pero la expansión^ compromete y pone en riesgo la conservación. Comienza a perfilarse el carácter msolublemeirEeTrági-
• — c o de la perspectiva nietzscheana, porque no sólo es imposible atribuir linealmente los efectos a su causa aparente, sino que entre unos y otrase abre, además, Ig^fíñdidyra'dfi imaauténtica antinomia: la supervivencia de **una** fuerza se opone al provecto de su potenciación. Al limitarse a sobrevivir, se debilita, refluye y —usando la palabra clave de la sejDániáca-JÚetzscheana—*degenerp,:* va en sentido contrario a su propia generación. Pero, por otro lado, si esto es así, ¿ha-
)ce. falta llejaxaja^gnclusión paradójica de que para
r alean zar_s^ expansiónyital un^Q^^njg,mjx¿ehe,dejag_ de sobrevivir o, al menos, debe ¡desafiar la muerte?

T

[35] **F. Nietzsche,** ***EmmmentipostumL_188B-£2L, op. cit,*** **pág. 283.**
[36] ***Ibid., pág.*** **289.**

2. Es este el interrogante más extremo, eLdilema conceptualoue enfrenta Nietzsche. A lo largo de"su obra, y a menudo en un mismo escrito, él proporciona dos tipos de respuestas, que en algunas ocasiones parecen superpuestas, y otras veces parecen djyergir de manera inconciliable. Buena parte de la cuestión se refiere a la difícil relación de Nietzsche con el evolucionismo .darwiniano o, mejor, con lo que él. no siempreacertadamente, considera como tal. Ya sabemos que Nietzsche rechaza la idea de un déficit inicial qué impulsaría a los hombres a la lucha por la supervivencia según una selección destinada a favorecer a los más aptos. Él reemplaza esta lectura «pro^esiva» por una formufación contraria que, al 5g^^^ter-et" íori^^rdeia vida en términos de~ elxuber^gia^y^roaP galidad, prevé una serie discontinua de mcrememos"y decrementos regidos no por una^daptacióiiselectiva, sino porlalucK^
der. No es que no havafomiaalgunaoe selección, de reducción de unos y aumento de los otros. Pero esto, antes que en favor de los fuertes y los mejores, como entendía Darwin (al menos, el Darwin reinterpretado por Nietzsche por intermedio-de Spencgr), redunda en favor de los débiles y los peores: «Lo que más me sorprende, al contemplar los grandes destinos del hombre, es tener ante mis ojos siempre lo contrario de aquello que hoy ven o *quieren* ver Qarwiny su escuela^la selección de los más fuertes, de los más dotados, el progreso de la especie. Se puede tocar con las manos precisamente loxonteario,: la supresión délos,casos felices, la inutilidad de los tipos más altamente logrados, laJnevitable victoria de los tipos medios.-y hasta de aquellos *por debajo* d^ja_jnedja».[37] Motiva esta mengua cualitativa, por una parte, el mayor nú - mero de los escasamente dotados en relación con los

F. Nietzsche, *Frammentipostumi, 1888-89, op. cit,* pág. 93.

excelentes y, pojrptra, I[a] estrategia organizada délos primeros contra los segundos. Mientras los débiles, pjes^delliuedK^Se**^^rii**^rotegerse contrajasamena2iasjpieJofijrndfiajLy»¿e_estem t^^ojijeljsoníiariQ^jmnaa^^

""X" su propia vida, por ejempTaB^ZLa**^nfirra,** gJ**^onjéjTdn-^** la al riesgo de unaprecoz_disolución. Resulíadodejallo es un proceso de degeneración cada^vezjnás acelerado **j3orj?niei**¿io de que, como ya vimos, también losremedios utilizados para enñ^ntarlo-participan de su naturaleza: son medicinas implicadas en la enfermedad que pretenden curar, constituidas, en definitiva, pnr_s**^rjr**^nj^veneno. Esta es la dialéctica de lammunigación, que Nietzsche vinculó en forma indisoluble a la decadencia[38] y que, especialmente en su producción madura, denominó nihihsmo^El mhihsmo es tal porque incluye dentro de sí los instrumentos de su propia superación, a partir de esta última categoría. Por ello parece ser, aun desde lo conceptual, insuperable, pues la **modernidad** no conoce otro lenguaje que el de la inmunización, constitutivamente negativo.

Ni siquiera Nietzsche —desde este punto de vista, Heidegger no se equivoca cuando lo ubica más acá, o, en todo caso, a mitad de camino, del nihilismo— puede escapar a esta coacción. Al menos en un importante vector de su recorrido permanece, incluso, comprometido a fondo con ella. Es cierto que tiene intención de oponerse a ese proceso de degeneraciójijnmuriifcaria que, en vez de reforzar al organismo, tiene el efecto perverso de debilitarlo_aún más. Confirmación evidente de ello es que sustituye la lucha por la superyivencía con la voluntad de poder, como horizonte de re-/ ferencia ontogenético y fílogenéiácn^Pero precisamen-

[38] **Sobre el tema de la decadencia, cf. G. Campioni, «Nietzsche, Taine et la décadence», en *Nietzsche. Cent ans de réception francaise,* al cuidado de J. Le Rider, Saint-Denis, 1999, págs. 31-61.**

leer a Heidegger o en lu-
per H.

te esta negación de la inmunización sitúa a Nietzsche, al menos a este Nietzsche, dentro de su mecanismo de recarga. Negando la negación inmunitaria, él queda inevitablemente atrapado en su léxico negativo. Eojzgz de afirmar su propio punto de vista^jiselimita a negar el punto de vista opues^OTjgdando^asi, subordinado a este. Como sucede en toda lógjcareactiya —caracterizada por una modalidad estructuralmente negativa que Nietzsche tan eficazmente de-
1 construyó—, también la crítica de este autor a la in-
' munización moderna responde a algo que la precede lógicamente. La idea misma de de-genera**.cjón** ***(Entatí UBg),*** qug-komacomo punto de partidaparaproponer un antídoto, se configura de manera/esenciaimen-" te negativa: **PIS lo contrario** de generación. Una generación replegada sobre sí misma y pervertida: no una afirmación, sino la negación de un negativo, típico procedimiento antigénico. No por casualidad, cuanto más **sgL**^sfiíexzaJSietzsche en combatir el síndrome inmumtarip, más_cmeiüa^e^ámucaae la infección y~ la contaminación. Todo el motivo de la pureza, de la integridad, de la perfección —al que su pluma vuelve obsesivamente, hasta en términos **a i itohiográficos**— tiene esa tonalidad inconfundiblemente reactiva, doblemente negativa, respecto de una impureza expansiva que es el verdadero *primum* desu discurso: «ÜrT extremado sentidajde.la integridad parajrenmigo
. mismo es el presupue^to,_d^mi existencia, yg^sjenfo quájnuen} si meencuentro enCsituaciorScont^n^iadas^ a^í. sienmraJuejnijrestumbre nadar, bañarme,
1 chapotear continuamente en el agua o en algún otro elemento absolutamente transparente y luminoso [."..] Todo miZamg^**glzxLeajm**^iiMramb ala soledacL_ o, si se me ha entendido, a *lapureza».*[39] Más aún: Nietescnl^ misma como cau-

[39] **F. Nietzsche,** ***Ecce homo, op. cit,*** **págs. 283-4.**

sa, y a la vez efecto, de que los puros sean contagiados poco a poco por los **irhpnrns**. Estos últimos son lqs_o¿ie^ para quitar a las fuerzas afirmativas su poder, las contaminan extendiendo como una mancha de aceite la zona enferma. Tanto es así, que **Nietzsrihe exhorta** a combatir de la decadencia, antes que la enfermedad en sí, difícil de erradicar como tal, justamente la línea de avanzada del contagio: «La decadencia misma no es algo *que se pueda combatirTes* absojutamente necesaria y propia de todo tiempo y de todo pueblo. *Aquello* que se debe combatir con todas las fuerzas es eTcontagio délas partes sanas deforglmismo».[4tr]~~

3. No puede pasar inadvertido el carácter hiperin- Tirnmtarjo de esta crítica a la inmunización: para resguardarse del exceso de protección —de la obsesión autoconservativa de las especies más débiles— hay .—que protegerse de su contagio. Hay que~engir uñaba- / — r r e r a más sólida e impenetrable que la ya levantada ^ l^por eñas. H ay que hacer definitiva la separggón"en -*dW* tre partes sanas y enfermas: «La vida misma no reco- f" noce ni solidaridad ni "paridaJ^enq^erecho^jentre"las' partessanas de un organismo y sus pgjjgg **gnígEmas:** éstas újtimjasdeben ser *amputadas:* de lo mntrario eT **tndn** pprecel>.[4] i Aquí, la distinciones más, lajíposieión —¿ biológica, entre loJisiplógicp y lo ¿gto¡Qgieo ti^neun ^ansparente signmcad^sociair^s^ inútil señalar los numerosj^aasa^ insig±e-©n-lajiacesidad deconseryar, incluso acentuar, la rígida división entre clases.**-aspecialmente** entre la raza de-Ios. /fo'** **amos** y **la de Ins** gjcjayos. Al respecto, es má«ume_gl.ocuente su exaltación de la orglmizaeióñ-inala en-cas? tas incomunicah|es¡. Lo que hay que destacar es el contraste categorial! que se establece, también desde

3. *cit.,* **pág. 217¿**

este punto de vista, respecto de lajflosofía política moderna: *aj homo aegualik* del individualismo liberal v, del universalismo democrático se le opone el*ifeae&3 *ii*^*archicuh* del mundo premoderno, como cornlrmacion del carácter regresivo y restaurador característico de este eje del discurso nietzscheano. Por lo demás, las citas en apoyo de Boulanvilliers —a quien no por casualidad hace referencia, en varias ocasiones, el Foucault biopolítico— vanen ega misma_dirección antimoderna: él fue uno deló^primeros en impugnar el léxico de la soberanía y de la nación una e indivisible, en favor de una irreductible separación de clases y razas contrapuestas. Eajma cuestión indecidibla^i /eLracislño^a!eT:^tescne)es de tipo horizontal o transversal, es decir, si discrimina entre distintos pueblo i§ o bieripractica un corte dentro de su propia comunidad nacionaír dado que, según los escritos y las~círcuns~ tandas, él se desplaza de un plano a otro. Pero, desde el punto de vista conceptual, es preciso atender a la evidente contradicción que representa, con respecto a la tesis de la abundancia originaria, una medición niveladora según la cual Relevación déTó¥uño1Tes directamente! proporcional a.la comnrjsián3 nc l uso ^ (eliminación^ de los otros: «Lo esencialdeunabuena^y sana aristocracia es que [.. XadmiteTcon conciencia **tranquila al sacrificio** de innumerables seres humanos que *por amor a ella* deben ser oprimidos y menoscaKados"*hasta. volverse hombres incompletos, esclavos, instrumentos»^^

Desde luego —según se lo ha señalado—, la de Nietzsche no es una posición aislada en el panorama de-su-tíempo.[43] Expresiones semejantes pueden encontrarse en el pensamier^o^ansgxgador, y hasta en

/——^ ^ Ai o

[42] **F. Nietzsche, *Al di la del bene e del male, op. cit.,* pág. 176.**

[43] **Me refiero al libro, tan importante como discutible, de D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocrático,* Turín, 2002.**

la tradición liberal, cuando se refieren al destino de los pueblos **exiTaeuroneos** sujetos a la **colonizacióiLy** a la explotación racial. Pero su relevancia en el marco de nuestro razonamiento está dada por su intensatonalidad biopolitica. Lo que se cuestiona en este-jgquifibrio sacrificiai, en el que unjplato de la balanza debe necesariamente descender para que el otro pueda subir, no es~soIfflm.ente efpoder, el prestigió o el trabajo. sino(Ia,vida mismeu Para que sujustancia biológica pueda elevarse, **la vida debe** ser hendida por una **Ifnaa** damarcatoria de hierro que la contrapone a sí^ niismaT^ida contra vidáT)Q, más drásticamente, vida de unos merced a la no vida de otros: <¿Vivir significa^ e^tn^rechazax^sin tregua algo de sí que quiere morir».[44] No sólo protegerla yida daLcontagio de_la_ muerte, sino hacer de la muerte el mecanjsmo-.de reproducción contrastiva~?íela vida. Una vez más, vuelve_a-**J3resentarse** &on toda su aspereza la referencia, incluida en el pasaje antes citado sobre labran política, a~**?a^íminar.ión** de las especies parasitarias^de-**ggneradai.** Ya se deje de practicar lajgoedicinacon los incuraMes o. sin más, se los suprima, **ya** se **impjdala** procreación de los tipos biológicos dafer.**tunsns_n** se **estimiiTe g**1 **sviridio** de quienes padecen taras irreversibles, todo ello bien puede interpretarsejsomo un (egkjbójB). particmarmentré^espiadado^ffie la^algría de horrores que, partiendo de la eugenesia decimonónica, llega a los campos de^^egminio del siglo siguien-

***XX* íg. ^rsoaateiefíte^** adhiero **a** la opción hermenéutica de no atenuar en clave metafórica oltEráHa. pasajesy expresiones que, por otra parte, Nietzsche comparte cojn£j£tQrj2sxomoJL^ Le Bon, Emerson, Lapogue, Gumplowicz yiotros tantos: en todos ellos, la vida humana^s_fljyj¿id^ por un límite inexorable que condiciona eLplacgr, el saber v el poder de^mosjiocos)al_

[44] **F. Nietzsche, *Lagaia scienza, op. cit.,* pág. 70.**

esfuerzo, el sufrimiento e incluso la muerte de muchos. El problema que permanece abierto es, quizá, reconstruir la lógica interna que pone a lajajopolítica njjeizgclij&ana-**J3n** contacto inmediato con su reverso tanatopolítico. £ r , . .A . - - r

4. Tengo la impresión de que esa lógica está estrechamente ligada a la semántica inmunitaria contra la cual, no obstante, combate Nietzsche, desde otro punto de vista, con resultados claramente contradictorios. Acaso pueda localizarse el epicentro de esa contradicción en el punto donde la tendencia a la biplogización de la existencia se cruza con otra tendencia, contraria y especular, a la esencialización, o a la purificación, de aquellojme**.j5Ín** embargo, había sido r^ací^naclocon la dimensiónde la vida. O, mejor: en la funcionalización de la primera para la consecución de la segunda. És"como si Nietzsche se desplazaras?[1] multáneamente en dos direcciones opuestas peroconverjjentes hacia un único objetivo: por una parte, como vimos, reconducir ese constructo metafísico que la tradición teofilüsófica define como «alma» a laaxazpnes biológicas del cuerpo; por otra, evitar la degradación natural del cuerpo mediante una rege: artificial capaz dejafrolverlo a su esencia originaria En definitiva, sólo si se fuerza su restitución al encino de la zoé puede el *bíos* superarse en algo que lo impulse más allá de sí mismo. No ha de causar sorpresa que NjelzficheJiugquelaclave de este tránsitoparadójjco en ese mismo Platón hacia qmen apunta su deconstrucción. Esto es posible en la medida en que^empzaalPlatóninetajBi.Co —el de la separación y oposición de cuerpe-yalma—por el «biopolítico». En este sentido, puede afirmar que la verdadera república platónica es un «Estado de-genios» realizado mediante lg^feimiación de lasvidas no~adecuadás al estándar requerido. En el centro del proyecto platónico es-

taba la necesidad de mantener pura la «raza de los guardianes» y, por medio de ella, eyitej^elcontagiodegenerativo de toda la «manada humana». Incluso con prescindencia de la legitimidad de tal interpretación de Platón —de quien ya señalamos, y volveremos a considerar más en profundidad, el pliegue tanatopolítico—, lo que cuenta, a los fines de nuestra argumentación, es la actitud intensamente inmxinitarja^que subyace en ella. No sólo se busca la solución aljmpulso degenerativo-emun bloqueo del devenir, en unajíss^ tauración de la condici^nun^aLj^n_unretorno a la perfección d^Ji^^g^pTphro, perr^mie^fe, sino que ademásesta restauración, o reintegración, física y espiritual, pspirtTual ***eJrcTimvto~fíÉícS*** aparece estrechamente condirioñapaalaincorporación de lo negativo: tanto^ñ~éT^eñtido iñortífero de la anjojIua^clójud.e quienes¡nomerecen vivir, como en el del aplastamiento, dejos remanentes sobre su origmaria^únensión anünal. Cuando Nietzsche msiste eñTnTconnotación

(críalo *Zahmung* (domesticación), quiere afirmar, ert contra de todála-CuTtüraTmmBirfstica, que la potencia "'1 vital del hombre reside en su pertenencia profunda a / aqjiejloqueen él no es aún^ya no esmás, hombre, aqueUo que constituye a un tiempo laiuerjsa^ráDjdge^ njay lanegaciónespecífica de lo humanos sólo si se lo somete al mismotratamiento selectivo que se aplica a los ajaimalesroaTaTplantas deinvernadero, el hombre podrá ejicontrar esa capaglEad autógenera|jya^ - que la degeneración ha consumido progresivamente.

Cuando este platonismo revertido en clave biopolitica se encuentra con lasteorías contemporáneas de Morel y de Faré sobre 1& degeneracióny-que discutiremos ampliamente en el próximo capítulo—, el reatado demuestra ser devastador. Tania-e**§_a5l**,_qu.e bajo ningún concepto resulta infundado ver_en^^^ Nietzsche, por una parte, el ápice nihihstadSTaarwi-

njgmoLsojd^LclednT^ **y,** por la otra, eljaasajfi^on-
ceptual haría esa aráiviismn angenásir-n que^conocerá
sus tr.ágícosjastos en el siglo siguiente.[45] Su específi- *¿x* >c
co eje de elaboración ideológica queda determinado
en la confluencia de la patología criminal de Galton
con la sociología animal de autores como Espinas[46] **y**
Schneider.[47] Si el origen del acto criminal hunde sus
raíces, mucho más que en la libre elección individual,
en la conformación biológica, **y** por tanto en el patri-
monio genético, de quien lo comete, resulta evidente
que el carácter de la pena deberá ser preventivo **y** de-
finitivo a la vez, esto es, concerniente no al individuo
por separado, sino a toda la línea hereditaria de la
cual proviene; esta, si no es quebrada, inevitablemen-
te se transmitirá a la descendencia. Pero esta prime-
ra superposición entre **eTanfermn mentaLyjjl** crimi-
nal implica una segunda, aún más extrema, entre es-
pecie humana **y.**especie janimal: dado que el hombre
está ligado a un infrangibie sistema de determinación
biológicaTblense lóp^dereconducir a su matriz ani-
mal, djeja^ue_erróneamente considera haberse ema-
cipado sobre la base de_esa d?Sifto-ión. o perversión.
que llamamos Civilización.) v no ha_sido más que una
continua degeneración. Desde este punto de vista, es-
tamos considerablemente más allá de la metáfora
animal hobbesianadel hombre, lobo para sus seme- /
jantes. **El** hombreJobo —tomado esta vez en sentido
literal— es, de hecho, apenas lo que queda de un tipo
superior, a esta altura asediado, o más bien habitado,

[45] **Muy significativo en este sentido es el libro deA^Tille,** ***Van.Darwin bis Nietzsche. Ein Buch Entwickluaesethik,*** **Leipzig,jy395,**

[46] **Cf. A. Espinas,** ***Des sociétés animales. Eluda de psychologie comparée,*** **París, 1877.**

[47] **El texto de G. H. Sclmeider^presente. como el de Espinas^en la biblioteca de Nietzsche— es** ***Pie thierische Wille. Systematische Darstellung und Erklarung,*** **Leipzig. 1880, al que siguió** ***Per menschliche Wille von Standpunkte derneueren Entwickluagsiheorien,*** **Berlín, 18827——~————**

- por oteo, tipo de animal inferior destinado a devorarlo desde dentro: el parásito, el germen, el piojo que sorbe su sangre y la transmite, envenenada, al resto de la especie. Frente a este riesgo biológico, y *por consiguiente* tambléndpólítico. no queda más respuesta que unaigñalmentéImpolítica, entendido este término en el significado mortífero al que lo vuelca el cumplimiento nihilista de la dialécticajnmimiíaria.. Una vez más, la generación a partirde la negación de la degeneración, la_vida a partir de la consumación déla muerte:, J3x~~-*v f~>- í

Elenfermo es un parásito de lajjpciedad. En determinadas condiciones, re__uj_a incL-cornsri rnntimiar vivip^rln [. . .] Crear una nueva responsabilidad, la del médico, para todos loscasos en los que el supremo interés de lajgida, de la vida *ascendente,* requiera relegar hacia abajo v suprimir sin miramientos ja vida en vías de degeneración: por ejemplo, jpara el derecho a la generación. para el derecho a nacer, para eTderecnoa vivir.[48] ^* K~

4. Después del hombre • fl~*Is5v~*^ <¿>£fl.

1. Y, sin embargo^Msepuedeafírmarque esta sea la toica"ñ1Í.a*uMma palabra^^ietz^cheTT'ór'supuesto, sería arduo demostrar que la línea argumentativa originada en ella, de inequívocas conclusiones y efectos de sentido, fue, como categoría, ajena a los resultados más destructivos de la eugenesia del siglo XX. Pero no debe escindírsela de otra perspectiva cuya, inspiración básica es irreductible, e incluso contrariaaella. El punto donde estas dos semánticas distintas se deslindan cabe rastrearlo en la actitud del filósofojrente a ese proceso de decadencia biológicadefi- 7 1

[48] **F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, op. cit.,* pág. 132.**

nido en términos de degeneración o niMlismo_pasivo. ¿Cómo proceder con respecto a él? ¿Intentar detenerlo, lentificarlo, evitarlo, mediante dispositivos inmunitarios iguales y contrarios a aquellos que él mismo activa y son, en definitiva, responsables de la decadencia.en acto, o, por el corltrario, impulsar su consumación provocando su autodestrucción? ¿Levantar nuevas barreras protectoras, cada vez más densas, ante la difusión del contagio, o bien utilizarlo como medio de disolución del viejo equilibrio orgánico y, por ende, como oportunidad para una nueva configuración morfogenética? ¿Trazar líneas de separación aún más marcadas entre sectores, clases, razas, hasta el punto de condicionar el desarrollo biológico de unos a la reducción violenta de otros, o bien buscar precisamente en su diferencia la energía productiva de un crecimiento común?

En el parágrafo anterior conocimos los presupuestos ideológicos y las consecuencias tanatopolíticas de una primera respuesta de Nietzsche a estas preguntas. Hay que señalar que en cierto punto, en oposición y superposición con el que acabamos de analizar, Nietzsche parece tomar otro camino, sin que^pueda establecerse la relación cronológica entre ambos. La idea subyacente es que acelerar aquello que_ deJgdos modos debe acontecer_.es el único medio de dejar el campo libre para nuevos poderes afirmativos. Cualquier otra opción —restaurativa, resarcidora, resistencialista— no conduciría sino a una paralización peor que la situación de partida: **«Existen aún** *hay* partidos que aspiran a una meta: que todas las cosas *caminen a la m^íñéTaa^ícarmreio*. Pérolaadie es libre de ser cangrejo. No aporta ningún beneficio: es *preciso* avanzar, quiero decir, *adentrarse un paso tras otro en la "décadence"* [...] Es posible *obstaculizar este* desarrollo y así encauzar, concentrar, tornar más vehemente e *improvisa* la degeneraciónjnjsjnaj_más no se

puede».[49] El punto de vista implícito en estas expresiones —no ajeno a lo que será llamado «eterno retornp»— es que, si una parábola declinante aumenta cada vez más su inclinación, terminará por hallar circularmente^&Upunto^ondejgomenzó, retornando hacia arriba. Sobre esta base, Nietzsche"comienza a de_^ns"-truir el mecanismo hiperinmunitario que él mismo dispuso contra losresuitados debihtá^óresde la inmunización moderna. A la'estra^'egia^é^bToqaeo y contención sobreviene la de movihzación y desenfreno energético. La fuerza —incluso la fuerza reactiva— es en sí imparable: sólo se la puede volver contra sí misma. De hecho, si se la conduce al exceso, toda negación está destinada a negarse a sí misma. Tras aniquilar todo lo que encuentra ante sí, sólo puede dar embates contra su propia negatividad y tornarse afirmación. Como bien argumenta Deleuze, en el origen de este paso no hay una propensión enmascarada a la dialéctica, una suerte de hegehanismo invertido, sino-_3l-ie--nitiyo .egreso de entre sus engranajes: la afirmación no es el resultado sintético de una doble negación, sino la liberación de las **fuerzas rinsítiyas,**_____, pr^^^o[He~la a^tgsugr^sjón de la negación misma, *s)* Cuando el rechazo inmunitario —lo que Nietzsche « • llama «reacción»— se torna tan intenso que incide ***fojjjla*** aun sobre los anticuerpos que lo suscitaron, el quiebre de la vieja forma llega a ser inevitable.

Naturalmente, esto puede parecer contrastante con lo afirmado acerca de la irreversibihdad de la degeneración; en parte lo es, perojólosi se pierdejalhilo de un razonamiento tan sutil o^jxaJmphca la posibilidad de su propio inverso. Como cabe esperar de un autor contrario[1] a toda confianza en la objetividad de lo real, la cuestión no es de mérito sino de pjirspectiva. Quiero decir que la autodeconstrucción del pajajig-

[49] ***Ibid.,*** **pág. 143.** £, J

ma irmiunítario, efectuada por Nietzsche a contrapelo de su propia intención eugenésicajjio^gahaga^njm debiUtamiento del proyecto yjtalista, ni en el abandono de la hipótesis degenerativa. Lo que se pone en tela de juicio no es la centralidad de la relación biopolítica entre salud y enfermedad, sino una concepción diferente de una y otra y, por consiguiente, de la relación entre ambas. En esta más compleja inflexión del pensamiento nietzscheano, decae la barra de oposición que las separa a la manera de una distinción absoluta, metafísicamente presupuesta, entre bien y mal. En este sentido puede Nietzsche afirmar que «una salud en sí no existe y todas las tentativas de definir se**rñ^antñlc**^sS^rTracasado miserablemente~T7TTl Existen innumerabjes_**sjlTjdes**_del cuerpo [._^jsgrá necesario que nuestros médicos^pjerdanlanociónde una salud normal, junto con~lade unaTaieta normal y lade unjéurso normal de la emérmedad»?^ Ahora bien: si es imposible fijar en abstracto un canon de perfecta salud; si no es la norma lo que determina la salud, sino que la salud crea, de manera siempre plural y reversible, sus propias normas; si cada unojde los hombres tiene una idea distinta de salud, se sigue inevltablemente que no es posible siquiera unadefinición generaTcLé emermggad. Y esto no sólo en el sentido lógico~aé~~que, si no se sabe qué es la salud, no se puede perfilar un concepto estable de enfermedad, sino también en un sentido biológico: entre -salud y enfermedad hay una relación **más** compleja **qugjmajmera**_exclusión. En definitiva, la enfermedad no es sólo lo contrario de la salud, sino también su presupuesto, su medio, su senda. Algo de donde la salud proviene y que esta lleva aun dentro como un componente irrenunciable. Nohay-saerdaderasalud que no pómprenda—en el doble sentido de la expresión: conocer e in-

[50] **F. Nietzsche, *Lagaia sciznzQ, op. cit,* págs. 146-7.**

cojrrjorar— la enfermedad: «Por últirgoy-giaeda pendiente el gran problema de determinar si es posible *prescindir* de la enfermedad, mchispjjaraeL^ Üode nuestra virtud **yTe**^p^ciaTmente, si nuestra sed de conocimiento y autoconocimiento tiene tanta necesidad del alma enferma como dolágana: considerar, en suma, la posibilidad de que la exclusiva voluntad de salud sea un prejuicio, unacobardía **y,** quizás, un residuo de la más exquisita barbarie y atraso».[51]

2. Lo que está enjuego —en esta polémica contra una voluntad de salud incapaz de hacer frente a su propio contrario **y,** por ende, a sí misma— es la problemática del vínculo entre la vida **y** elpeligro que constajot>emente la desafía. No hay que imaginar este desafío como la comparación o el choque entre dos fuerzas yuxtapuestas, a la manera de una ciudad sitiada que se defiende de un enemigo externo resuelto a ingresar en ella y conquistarla. Esta imagen no es extraña a la lógica profunda del discurso nietzscheano, como queda evidenciado por su vertiente eugenéjiica. Pero, como hemos señalado, está lejos de agotarlo. Se puede incluso afirmar que el extraordinario impacto ***c\p.* la. nbra** de Nietzsche reside justamente en cruzarla, y contradecirla, con otra trayectoria argumentativa situadanoen sus antípodas, sino dentro de ella. La figura que de ello surge es la de una superposición por contraste cuyos pasos lógicos debemos reconocer en su sucederse tanto como en su copresencia. Hemos señalado que Nietzsche no impugna los dispositivos inmunitarios déla modernidad negándolos, sino desplazando el nivel de la inmunización del plano de las instituciones al de la vida efectiva. Lo que debe ser protegido del excedente, o de la dispersión, de sentido ya no es el orden político formal, sino la supervivencia

[51] ***Ibid.,* pág. 147.**

de la especie en conjunto. Su posibilidad —en un marco filogenético de degeneración creciente— está condicionada al aislamiento y al vallado de los ámbitos de vida todavía íntegros frente al avance de la contaminación por parte de los que ya declinan, e inclusive a la reducción maltusiana de estos en favor de aquellos. Pese a todo, también hemos visto que dicha prescripción sólo constituye un primer nivel, hiperinmunitario o tanatopolítico, del léxico nietzscheano. A su lado, y entrelazado con él, un segundo vector categorial se orienta en otra dirección o, mejor, permite una lectura distinta. Este segundo vector no estriba en una revisión, sino en una dilatación semántica de las categorías previas —a partir de las de «salud» y «enfermedad»— que hace estallar su pretendida identidad, al ponerlas en contacto directo con su contrario lógico.[52] Desde esta perspectiva, en relación con la metáfora de la ciudad sitiada, el peligro, incluso biológico, ya no es el enemigo que asedia la vida desde fuera^jjino-su propia fuerza propulsora. Ppjuesta -razón, «Jos griegos nada poseían en menor medida que una salud fuerte: su secretñiéravener^..^im.o apios tam-~ biénlaenfermedad^^
también por esta razón, «la gran sahid [...] no sólo se posee, sino que se conojnste^dehe conquistarsejle continuo, ya que sigmjír£^e^a^^ca-.y debe_jvoh/erja sacrifícarge»? Ser «peligrosamenteTsanos, de una salud siempre renovada»,[54] significa-que esta última debgnecesariamente pasar a través de esa-enfermedad que parece combatir. La salud forma un todo con el riesgo mortal que la transita impulsándola más allá

[52] **Enagtesentido, cf. M. Vozza, *Esistenza eJ.nterpretazione. Nietzsch^Q^e)Heialegger.Rota&,* 2001. Sobre la metáfora de la enfermedad, véase:!K Wotlmg, *Nietzsche et le probléme de la civilisation,* París, 1995, págs. 111 y sigs.**

[53] **F. Nietzsche, *Umano, troppo umano,* I, *op. cit.,* pág. 147.**

[54] ***Id., La gaia scienza, op. cit.,* págs. 307-8.**

de sí misma, renovando sin cesar sus normas, invirtiendo y recreando sus estatutos. El resultado es un vuelco por intensificación de la lógica, defensiva y ofensiva, qi^-gebernaba jajestrategia eugenésica: si la salud ya nó jgugde separarse de la enfermedad, si la enfermedad'JoSiaparte^^Ta salud, no será posible dryldiFel cuerpo indiyiduaTy social coíi arregío^líñeas infranqueables de tipo profiláctico y jerárquico. TodaTla seíaáfM^iHmmiifaria parece ahora contradicha, o **mái** teten reinterpretada, en una perspectiva que simultánsasnente la potencia y la invierte, la confirma y la deconstruye.

Hay un parág. *umano, demasiado humano,* titulado «Enr • - • **nto** a trayé^jieJiajiegeneración», que coñTIeño- en'pocas expresiones todaTa trayectoria que hemos reconstruido. En el centro del cuadro sobresale la comunidad consolidada por la igualdad de condiciones y por una fe compartida. Lo que amenaza su vitalidad, más que posibles riesgos externos, es su estabilidad misma, que, cuanto más la conserva intacta, tanto más reduce su tasa de innovación. El maynr_p^hgropara la comunidad esjues. su evitación preventiva del peligro. Una vez inmunizada, no corre riesgos de fractura, pero precisamente por ello se encierra, bloqueando toda posibilidad de vínculo con el exterior y, por ende, de crecimiento. Al evitar la degeneración —conforme a las prescripciones eugenésicas de la salud perfecta—, termina por perder su propio poder autogenerador: no es capaz de crear condiciones de aésarróllo y así termina por replegarse sobre sí misma, Quienes pueden sainarla oe esta decadencia son Ios-individuos más hbres del síndrome autoconsérvativo. más proclives a experimentar con lo nuevo pero, por eso mismo, tambiénmás
_J>-^ebileslleM^ de vista biológico. Dispuestos como están a prodigar los bienes que_poseen. y su propia sustancija-yital, están destinados, tardeo tempra-

no, no sólo a ponerse ellos mismos en riesgo^ sjnn^ prjgypcaruiia heriaaa~toda la comunidad. No obstante, justamente en este riesgo extremo tiene cabida el punto de unión productiva entre degeneración e innovación: «Precisamente en este punto heiniio-y-debilita.-do se ***inocula,*** por así decir^algo nuevo-ala comunidad entera; en conjunto, su fuerza debe ser lo bastante grande como para recibiren su sangr_e.jastojmevn_y asimilarlo. Las naturalezas degenerantes son de sumajmportancia dondequiera que deba seguir un progreso»?[5] Fuede parecer un golpe de efecto de quien, en otro sitio, machacó tanto sobre la defensa de las razas y de los individuos sanos contra el contagio de los degenerados. En realidad, como ya lo dijimos, no se debe entender este fragmento como un distanciamiento cónrespecto al paradigmainmunitario, sino gomo su aperibma~aTpropio reverso común: esa forma de pr^GgaMáHau^ojdisolutr^ quetomó el nómbrente' ***cgrnrnunitas.*** Un indicador de esta superposición semántica es el vocabulario que Nietzsche emplea, situado precisamente en el punto de confluencia entre léxico inmunitario y léxico comunitario. No me refiero tan sólo a la identificación de la novedad con la infección., sino también a los efectos ennoblecedores producidos por su inoculación. Al igual que en el cuerpxi_de J¥3 -lidad, en el del hombre individual «el educa- inferirle heridas, o utihzarlasheridas queel ^_¿2±^j ¿e produce, y cuando así hayan nacido el dolor y la necesidad, algobueno y noble jpue^eJnoculS'se también **en** loi~pmitc¥h^rIdoXTbj33 su_naturaleza lo aceptará e¿ *si* y, más tarde, pondrá de manifiesto en sus frutos el ennoblecimiento».[56] ***O)***

Como se ve, Nief2sc^e"emplea el lenguaje inmunitario de la vacunación: una mínima porción del virus

[5] **F. Nietzsche,** ***Urnano. troaoo humano.*** **I.** ***ov. cit.,*** **pág. lfiJL_**
[57] ***Íbid.,*** **pág. 162.**

es introducida en el organismo, individual o colectivo, que.se quiereffor^ecBrrPero la lógica subyacente no apunta a la conservación de la identidad o la mera supervivencia, sino a la innovación y a la alteración. La diferencia entre ambos planos del discurso y el deslizamiento de uno al otro residen en la manera de entender la relación con lo «negativo» y, antes, en su definición misma. Nietzsche no recomienda inocular un antígeno destinado a activar anticuerpos, ni tampoco una suerte de anticuerpo adicional orientado a fortalecer la carga defensiva del sistema inmunitario. En definitiva, no es un negativo menor utilizado preventivamente para bloquear el camino a un negativo mayor. Todo ello forma parte del procedjn¿enlnnialáiááco que Nietzsche critica como reáctivoy al que contrapone una modalidad distinta, según la cuaHojüiedesde el primer JJunto de vista es rnnsiriftrarlrf n n m a l)—el sufrimiento7Tó~nnpreviit^ el peligro—, esJncQgporadolie^anerajjosi^ más intenso de la existencia. Desde esta perspectiva, lo, negativo no es a su vez negado —frenado, apartado, rechazado—, sino afirmado en cuanto tal: como parte^senciaí/ ***r*** de la vida, aunque, y justamente porque, lajaonejie'" continuo en peligro empujándola hacia una.fallaproblemática que la engulle y la potencia a la vez/El pa^lmjsmo^Hla^líisa^J—aíretenos, aquellacapazcfe abandonar el sistema de ilusiones que de por sí contribuyó a alimentar, e internarse-en~mar abierto— es asimilado por Nietzsche a una suerte de intoxicación voluntaria: ya no comolgEaaré protectora, sino como Medusacuyorostrono puedecontemplarsesinexperimentar la potencia lacerante de contradicciones m-
ablesTEinTestes^^

K)ne continuamente en pehgroé/ *mismo^^en* efectoT 'detecta la verdad de la vida en algo que continuamen-

[57] **F. Nietzsche, *Al di lá del bene e del male*, *op. cit.*, pág. 108.**

teja supera, una exterioridad que nunca_puejde-serjn-teriorizada, dominada, neutralizada por entero en nombre de otras verdades más cómodasjy_complacientes.

3. ¿Podemos dar a esta exterioridad —respecto de los sistemas inmunitarios dentro de los cuales sin cesar nos refugiamos— el nombre de «comunidad», como en su momento se atrevió a hacerlo Geqrgés Bátame, en contra de una deriva interpretativa orientádaOTTséñ^db opuesto?[58] Sin intención alguna de forzar unáfilósófíá de la que he procurado reconstruir todos los estratos y los niveles de contradicción interna, puede afirmarse que al menos una serie de escritos inaüce"a"una cauta respuesta afirmativa. No me refiero solamente^aquellós agrupados pbFéT motivo de la donación —la «virtud que dona»—,[59] cuyo carácter deconstructivo respecto de cualquier concepción meramente apropiativa o acumulativa de la voluntad de poder no puede pasar inadvertido. Tampoco a los pasajes visionarios acerca de la «amistad estelar»,[60] extendida también —y sobre todo— a quienes están alejados, remotos, o incluso en enemistad. Se trata de destellos, relámpagos de pensamiento capaces de iluminar repemUnamente,^pqrun mo.mejnjo^esé' nexo profundo y enigmático entre *hg^gs* y *hostis* que está en.el origen de la tradición occidental y aún no hemos logrado desentrañar. Todo esto ya nos"co^ücé7pór cierto, al umbral semántico de ese **7**^m^£omútien el cual entreyjimqs el^pnlg^opjiesto de la *inmunitas,* i pero también, desde una perspectiva más "compleja, su

[58] **Cf. G..Bataille, *Sur Nietzsche,* en *(Euvres completes,* París, 1973, vol. VI [traduccidnltáüána: *Su Nietzsche,* Milán, 1970, págs. 41-2].**

[59] **Cf. F. Semerari, *II predone, il barbara, il giardiniere,* Bari, 2000, págs. 145 y sigs.**

[60] **Profusas páginas dedica a este tema M. Cacciari, *enL'arcipelago, op. cit.,* págs. 135-54.**

centro, su núcleo incandescente. Para penetrar más a fondo en ello es necesario tomar la donación, y también la ^mistad con el enemigo, no en un sentido ético —ajenopor completo al léxico nietzscnéano7 constitutivamente refractario a toda retórica «altruista»—, ni estrictamente antropológico, sino radicalmente, oni&r.. lógico: en Nietzsche^ja donación no es apertura al otro hombre, sino, acaso'laTb otro *del* hombre, o *respecto* HeZ hombre. EsTIá^álteración de esa ¿utopertenehdá^üe"ünáXTadición humanista, en modo alguno agotada., atribuyó al homDre~como la más propia de sus propiedades esenciales. En contra de ella, la obra nietzscheana nos recuerda que el hombre no es todavía, ya no es, nunca es, lo que considera ser. Su ser está más allá —o más de su identidad consigo mismo. Noes siquiera un «ser» encuanto tal, sino un devenir que lleva dentro de sí, a la vez, las huellas de un pasado diferente *j* la" p r e f i g u r l ^ ^ a n foturo inédito. Eñ él centro de este tránsito conceptual está efíema de la metamorfosis: respecto de los «retardadores» de toda clase —empeñados en construir dispositivos de conservación siempre nuevos, resueltos a durar el mayor tiempo posible—, *elJJbjirmetisch,* sea como fuere que se desee traducir esta expresión," se caracteriza por un inagotable poder de transformaciónTE^aMtoauolitoraTñientefuéra"de sí mismo, en un espacio que ya no es —que nunca fué— érdéThombre-eñ^uanto-tal. No importa tanto saber dónde, o qué cosa podrá tornarse. Porque lo caracteriza precisamente jeljievenir, el traspasar, el sobrepasar su propioJ¿^aga. No^es cuesfi5ñ~de~que su ^dañó^Eéhga forma, de que iK~sea «íbrm^Eyida». Pero esta consi^te"^ñn¡m£rforJaa dejHjr sien perpetuó trá^itoTíacia una ñüévá forma, atravesada p6r~lxaa alteridan que aTrHsmo tiempojy^^

Én este"séntido, el hiperindividualista Nietzscne puede escribir que el individuo, el indiviso, no existe:

(') N° ***ü>;*iódx*** ^ «i NT H

V r

es contradicho, **ya** desde su venida al mundo, por el principio genético según el cual «el dos nace del uno y el unojleljdos»¡^ No es pasual que **el** nacSaiento, Ta procreación, lajgj^xíáe¿ooi^ii^^la^-^draaiciuró m35 sargada de. simbolismo en lalffloibj**&JiSiscEea**-na, caracterizada por el propio Nietzsche **bajo** el signo del parto doloroso. Esto se debe a que nada en mayor grado que el nacimiento reconduce el tema de la donación (el cual, en otro caso, sería meramente metafórico o clásicamente inter^ubjetiyo) a^u-concretjn|i-mensión biológica. El parto no es tan sólo una oferta dejyula^sjnojíljuga^^
entre dos, se abre a lajhferencia consigo misma de conjor^d^^
esencia la lógica inmunitaria de la autoconservación. Contra toda interiorTzáeión presupuesta, expone el óuerpo^i la escisión que ya desde sfemprejo^traviesá **dojaSPel** afuera de su eulej^^éTéidxaior del mterior, lo comünlléló inmune. Esto vale para el cuerpo individual, y también para el colectivo, el cual naturalmente resulta desafiado, infiltrado, hibridado, por una diversidad no sólo externa sino también interna. Así sucede con el *éthnos y el genos.* No sólo para la raza —que, a despecho de todaiHas ilusione^^ügeríesicas, nunca es pura_dejporsí—,[62] sino también para la especie. Justamente con relación a la especie —más aún, a esa especie que se define humana para distinguirse esencialmente de las demás—, Nietzsche lleva más lejos y más a fondo la deconstrucción o conversión del paradigma inmunitario en su opuesto. Por cierto, su superposición con la esfera animal puede interpretarse, y ha sido interpretada, de las más diversas maneras. Sin duda, te3|ímesga^relerenci& a la «bestia rapaz» o al<<ammm"decrm»^ntíene ecos y to-

[61] **F. Nietzsche,** ***Frammentipostumi, 1884-85, op. cit,*** **pág. 317.**

[62] ***Id., Aurora, op. cit,*** **pág. 177.**

nalidades atribuibles. a. las tendencias más deterministas y agresiyjtsdel darj^ms^w^o^T. Pero eh la ammalización del hombre hay, sin duda, algOTnásr^ algo que parecejseñalar, en yez.de hacia *el* pasad^^^" cestral,~Eácia el futuro de la especie humana. En Nietzsche, el animal nunca es interpretado como el abismo oscuro, o"éTWSIxd'de pieara7deTcual el homT" bre escapó en dirección al sol. Al contrario: el animal esjdnouladojljáestino del <v^s4wm^^»|^rriesgando unaj;rj|dj¿cciiá^^ Es su futuro, no menos que su pasado, o, mejor, la Inie^^isco'ntmua á lo largo de la cual éT vínculo entre pasado y futuroadopta una configuración irreductible a todas las que la precedieron. No es casual que el destino del animal esté enigmáticamente conectado —*atrauls* déTEómbre— a quien lo süp^aen'pódef y sabiduría,, aTnonibrecapaz dél?^^[^ersijnificaao de sixpropia especie ya^ñp éh términos humanistas o antropológicos, sino antropotécnicos y tjiqtecnológicos: «¿Qué transformación^

rías que afirman que no hay un dios que se interese

dadate^sjücamente inmoral)?¿Que somos animales? ¿Que nuestoaj^^^&ansitoria? ¿Quénó tenemos* responsabilidad? ¡El sabio y eranimal se aceFcarány-- producirán un nuevo 1|]c^^**CuarélI**'iéw**<á** es, este «tipo» nuevo,"pérñianece, desde luego, ind^e^rminado. No sólo para Nietzsche. Pero ciertamente él percibe —fue el primero en hacerlo con una mirada de absoluta pureza— que estamos en un umbral más allá del cual lo denominado «hombre» entabla unajreja£ióii_„ distinta con su propia especie. Más allá de ese umbr^7*Í£^sp^cie^ misma se convierte en objeto —y sujeto— de una biopolítica potencialmente diferente de la que"conocemos^Ten™Fánto" relativa no sólo a la vida

[63] ***Id., Frammentipostumi, 1881-82, op. cit.,*** **pág. 348.**

humana, sino también a su afuera, su otro, su después. En Nietzsche, la animalización del hombre contiene estos dos signos yuxtapuestos y superpuestos de una manera riesgosa: esakvvez el punto de precipitación de una bioaPlítica~de.la,inu^rte y el horizonte, apenas perfilado, de una nueva política deja,vida.

'2)~ \r"w* 5rv S<— " A *5> j*JT; « / a \

4. Tanatopolítica (el ciclo *del genos)*

1. *Regeneración*

1. Michel Foucault fue el primero en ofrecer una interpretación biopolítica del nazismo.[1] Su fuerza, en comparación con otras lecturas posibles, reside en la distancia que toma respecto de todas las categorías políticas modernas. BLnazismo constituye una excrecencijajiri^du^ **Quejn** nrecede porque intr^iduce una antinomía^nya**^^ura**^^cto^eran desconocidos hasta entonces'. Esa antinomia es resumióle en el principio de que la vidaseaeñende y se de*fíf^rmU^^c^r^^firítfi'.* jna cre^iénte ampliación del recinto de la muerte. De este modo, los paradigmasae **RoKffr^-pífl** *y río,* **hjñpnlfhífíflj** que hasta un momento determinado parecían divergir, experimentan unasingularfor^na**^d**^Jndistm**^n** que hace de cada uno, **al** mismo tiempo, el reyerso^yel complemento del otro. Foucault detecta en el racismo el'medioj **o** el instrumento, de este proceso de superposición. Una vez inscripto enTalTprácticas del**^iopodeíT**^xaciSlí^-^filpe una^oblejíuiid^: la de producir una separación, dentro del *continuum* biológico, entre quienes deben permanecer con vida y quienes, en cambio**'Than** de **s**'er **arrojados** a la muerte, y, más esencial, la de **fijar** una £ * relación directa entre ambas condiciones, en el sentidod¥^qüÍTLamuérEéde los segundos favorece la superyivencia de los graneros.

[1] Cf. M. Foucault, *Bisogna difendere la societá, op. cit,* págs, 224 y sigs.

Sin embargo, con lo dicho no se agota la cuestión. Para penetrar hasta el fondo en la lógica constitutivamente mortífera de la concepción nazi hay que efectuar un último movimiento. Ella, a diferencia de lo que se tiende a creer, no concentra el poder supremo de matar sólo en manos del jefe —como en las dictaduras clásicas—, sino que lo reparte de modo igualitario en todo el cuerpo social, En suma, su novedad absoluta reside en que, de manera directa o indirecta, habilita a cada uno para eliminar a cualquier otro. Pero —necesaria conclusión del razonamiento—, si la muerte en cuanto tal constituye el motor del desarrollo de todo el mecanismo, esto significa que hace falta producirla en dimensiones cada vez mayores: primero en contra del enemigo externo, luego del interno y, por último, del pueblo alemán mismo, como dan claramente a entender las órdenes finales de Hitler, La consecuencia es una coincidencia absoluta de homicidio y suicidio, la cual deja fuera de juego toda hermenéutica tradicional.

Con todo, la interpretación de Foucault no resulta plenamente satisfactoria. Hemos mencionado la discontinuidad que ella pretende establecer respecto del léxico conceptual moderno. Sin embargo, justamente la categoría que con mayor claridad debería marcar la cesura de la experiencia nazi en relación con la historia previa —vale decir, la categoría de biopolitica— termina por constituir el nexo que las pone nuevamente en contacto: «El nazismo, después de todo, no es sino el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder instaurados a partir del siglo XVIII».[2] Sin. duda, el nazismo llévalos procedimientos biopolíticos de la modernidad al punto extremo de su poder coercitivo, imprimiéndoles un vuelco tanatológico. Pero permanece dentro de la misma semántica que

[2] ***Ibid.,*** **pág. 224.**

parecía haber fracturado. Se arraiga en el mismo terreno del que parecía arrancarse. Como si en la lectura foucaultiana esa extirpación estuviera sometida a una continuidad más profunda, que termina por reabsorber su nitidez: «El nazismo tan sólo impelió hasta el paroxismo el juego entre el derecho soberano de dar muerte y los mecanismos del bio-poder. Pero este juego está inscripto efectivamente en el funcionamiento de todos los Estados».[3] Si bien Foucault otorga a esta última afirmación el beneficio de la duda, la comparación ya está cristalizada: no obstante sus rasgos mconfundibles, el nazismo comparte con los otros regímenes modernos una misma opción biopolitica. La asimilación es aún más fuerte en lo que concierne al comunismo, referido también a la matriz racista y por consiguiente, a la noción de biopoder que ella presupone. A esta altura estamos lejos del planteamiento discontinuista que parecía guiar la interpretación de Foucault. Da la sensación de que, a través de pasos contiguos y graduales, la generalidad del cuadro prevaleciera sobre la unicidad del acontecimiento nazi: tanto en sentido vertical, respecto del período moderno, como en sentido horizontal, con relación al régimen comunista. Si este último tiene también una connotación biopolitica, y si ambos la heredan de la historia que los antecede, desaparece, o se reduce, la fuerza de ruptura que Foucault había adjudicado a su propio análisis.[4]

2. Justamente la comparación con el comunismo —activada por la invasiva categoría de «totalitarismo»—[5] permite enfocar el carácter absolutamente es-

[3] **.fttd, pág. 225.**

[4] **Comparte esta opinión A. Brossat,** *L'épreuue du desastre. Le XX?-siécle et les camps,* **París,** 1996, **págs.** 141 y **sigs.**

[6] **Un ejemplar estudio de la relación entre totalitarismo** *y* **filosofía se puede hallar en S. Forti,** *II totalitarismo,* **Roma-Bari, 2001.**

pecíñco de la biopolítica nazi. Mientras el régimen comunista, no obstante su tipicidad, procede de la época moderna —de sus lógicas, de sus dinámicas, de sus derivas—, el régimen nazi es algo' radicalmente distinto: no nace de la exacerbación de la modernidad, sino de su descomposición. Del comunismo cabe afirmar que «realiza», siquiera de manera exasperada, una de las tradiciones filosóficas de la modernidad, algo que bajo ningún aspecto puede decirse del nazismo. Pero esta no es sino una verdad a medias, que es preciso completar como sigue: el nazismo no es, ni puede ser, una filosofía realizada porque es ya una ***biología*** realizada. Lo trascendental del comunismo es la historia, su sujeto es la clase y su léxico la economía, mientras que lo trascendental del nazismo es la vida, su sujeto es la raza y su léxico la biología. Es cierto que también los comunistas actuaban con la convicción de fundarse en una precisa concepción científica; pero sólo los nazis identificaron esa ciencia con la biología comparada de las razas humanas y animales. Desde este ángulo, hay que tomar en el sentido más estricto la declaración de Rudolph Hess de que «el nacionalsocialismo no es otra cosa que biología aplicada».[6] En realidad, esta expresión había sido utilizada por primera vez por el genetista Fritz Lenz en el difundidísimo manual de ***Rassenhygiene,*** redactado en colaboración con Erwin Baur y Eugen Fischer, en un contexto en el que Hitler era definido como «el gran médico alemán» capaz de dar «el último paso hacia la derrota del historicismo y hacia el reconocimiento de valores puramente biológicos».[7] En términos muy similares se había expresado también, en otro influyente texto de medicina, Rudolph Ramm, al

[6] Cf. K. J. Lifton, *The Nazi dactors,* Nueva York, 1986 [traducción italiana: / *medid nazisti,* Milán, 2003, pág. 51].

[7] E, Baur, E. FischeryF. Lenz, *Grundriss der menschlicken Erblichli&itslehre und Rassenhygiene,* Munich, 1931, págs. 417-8.

afirmar que «el nacionalsocialismo, a diferencia de cualquier otra filosofía política o de cualquier otro programa de partido, está de acuerdo con la historia natural y con la biología del hombre».[8]

Hay que procurar no perder de vista el muy particular carácter de esta explícita apelación a la biología en contra de la filosofía. Esto marca la verdadera ruptura, en relación no sólo con un genérico pasado, sino con la biopolitica moderna misma. Es cierto que desde siempre el léxico político emplea metáforas biológicas, a partir de la del Estado-cuerpo, tan socorrida. Y es cierto, como puso en evidencia Foucault, que a partir del siglo XVIII la cuestión de la vida fue intersecándose gradualmente con la esfera de la acción política. Pero todo esto, siempre a través de mía serie de mediaciones, lingüísticas, conceptuales, institucionales, que faltan por completo en el nazismo: entre política y biología cae todo diafragma. Lo que siempre había sido una metáfora vitalista se torna realidad, no en el sentido de que el poder político pase directamente a manos de los biólogos, sino en el sentido de que los políticos adoptan los procesos biológicos como criterio rector de sus acciones. Desde esta perspectiva, no puede siquiera aludirse a una mera instrumentalización; la política nazi no se limitó a emplear con fines legitimadores la investigación biomédica de la época. Pretendió identificarse directamente con ella en una forma absolutamente inédita de biocracia. Cuando *í'*. Hans Reiter, al hablar en nombre del Reich en la París ocupada, proclamó que «este modo de pensar en el aspecto biológico debe poco a poco volverse el de todo el pueblo», porque en él está enjuego la «sustancia» del propio «cuerpo biológico de la nación»,[9] hablaba

[8] R. Ramrn, *Ártzliche Reckts und Standeskunde. DerArzt ais Gesundkeitserzieher,* Berlín, 1943, pág. 156.

[9] H. Reiter, «La biologie dans la gestión de l'État», en W.AA., *État et santé,* París, 1942 («Cahiers de l'Institut Allemand», con aportes de L.

f) ***U***
U

¿Sorn?

conscientemente en nombre de algo que nunca formó parte del léxico categoría! moderno: «Nos encontramos en el inicio de una nueva época —escribe otro ideo-biólogo del régimen— [.. .] el hombre mismo reconoce las leyes de lo viviente que lo modelan individual y colectivamente; y el Estado nacionalsocialista se ha atribuido el derecho, en lo que esté a su alcance, de influir sobre el devenir humano como lo exige el bienestar del pueblo y del Estado».[10]

3, Con todo, mientras se hable de biología, permanecemos en un plano de razonamiento demasiado general. Para acercarnos al núcleo de la cuestión debemos centrar la atención en la medicina. Es conocido el papel que desempeñaron los médicos nazis en el exterminio consumado por el régimen. Ciertamente, no es el único caso de colaboración del cuerpo médico con formas de tanatopohtica: piénsese en el rol de los psiquiatras al diagnosticarles enfermedad mental a los disidentes en la Unión Soviética estalinista, o en las vivisecciones practicadas por los médicos japoneses a los prisioneros norteamericanos después de Pearl Harbor. Pero en Alemania hubo algo más. No me refiero tan sólo a los experimentos con conejillos de Indias humanos, o a los datos anatómicos que los campos proveyeron a prestigiosos médicos alemanes, sino a su participación directa en todas las etapas del homicidio masivo: desde la individuación de los niños, y más tarde los adultos, destinados a la muerte «misericordiosa» del Programa T4 y la extensión de lo que

Conti, «L'organisatioii de la santé publique du Reich pendant la guerre»; F. von Verschuer, «L'image héréditaire de l'homme»; E. Fischer, «Le probléme de la race et la législation raciale allemancle»; A. Scheunert, «La recherche et l'étude des vitamines au service de l'alimentation nationale»).

[10] **Ií.** Weinert, *Biologische Grundlagen für Rassenkunde und Rassenhygiene,* Stuttgart, 1934.

se siguió definiendo como «eutanasia» a los prisioneros de guerra, hasta la gran ***Therapia magna auschwitzciense:*** selección en la rampa de acceso al campo, inicio del proceso de gaseo, declaración del deceso, extracción de los dientes de oro a los cadáveres, supervisión de los procedimientos de cremación. Ningún paso de la producción en serie de muerte escapó al control médico. Una precisa disposición de Víctor Brack, jefe del Departamento «Eutanasia» II de la Cancillería del Reich, establecía que únicamente los médicos tenían derecho a inyectar fenol en el corazón de las víctimas o a abrir la llave del gas. Así como el poder último calzaba las botas de las SS, la ***auctoritas*** suprema vestía el guardapolvo blanco de médico. El Zyklon-B era transportado a Birkenau por los vehículos de la Cruz Roja, y sobre las puertas de Mauthausen campeaba la inscripción «Limpieza y salud». Por lo demás, el personal médico del ***Euthanasie Programm*** había construido las cámaras de gas de Belzec, Sobibór y Treblinka.

Todo lo expuesto es bien conocido a esta altura y se halla documentado en las actas del juicio a los médicos imputados como culpables directos de asesinato. Pero, sin más, lo exiguo de las condenas, en relación con la enormidad de los hechos, prueba que el problema de fondo no es la —inevitable— comprobación de la responsabilidad individual de cada médico, sino definir el rol que en conjunto cumplió la medicina en la ideología y en la práctica nazi. ¿Por qué la profesión médica, en medida mucho mayor que las otras, adhirió en forma incondicional al régimen? ¿Y por qué se confirió a los médicos un poder tan amplio sobre la vida y la muerte? ¿Por qué se les entregó justamente a ellos el cetro del soberano y, con anterioridad, el libro del sacerdote? Cuando Gehrard Wagner, ***Führer*** de los médicos alemanes ***{Reichsárzteführer)*** antes que Leonardo Conti, dijo que el médico «volverá a ser sa-

corclote; será el médico-sacerdote»,[11] estaba afirmando que a él, y sólo a él, le competía, en última instancia, juzgar quién quedaría con vida y a quién se desecharía dándole muerte. El, y sólo él, poseía la definición de vida válida, vida valiosa, y podía fij ar, por consiguiente, los límites más allá de los cuales se la podía quitar legítimamente. En su introducción al texto del gran médico decimonónico Christoph Wilhelm Hufeland, *Das ärztliche Ethos,* Joachim Mrugowsky, responsable de la distribución del Zyklon-B en Auschwitz, hizo referencia a la «misión divina del médico», «sacerdote de la llama sagrada de la vida».[12] En la tierra de nadie de esta nueva teo-bio-política, o, mejor, teo-zoo-política, los médicos habían vuelto a ser verdaderamente los grandes sacerdotes de Baal, quien, algunos milenios más tarde, volvía a encontrarse frente a sus antiguos enemigos judíos y por fin podía devorarlos a voluntad.

4. Como es sabido, el Reich se ocupó de recompensar ampliamente a sus médicos. No sólo con cátedras y honores, sino también con algo más concreto. Así como Conti pasó a depender directamente de Himmler, el cirujano Karl Brandt, antes encargado del operativo «Eutanasia», llegó a ser uno de los hombres más poderosos del régimen y a depender en su ámbito —el ámbito ilimitado de la vida y la muerte de cada uno— sólo de la autoridad suprema del Führer. Por no hablar de Irrnfried Eberl, promovido a los treinta y dos años a comandante del campo de Treblinka. ¿Signifi-

[11] **Cf. B. Müller-Hill,** *Tódliche Wissenschaft. Die Aussonderung von Juden, Zigeunem und Geisteskranken 1933-1945,* **Hamburgo, 1984 [traducción italiana:** *ScUnza di morte, L'eliminazione degli Ebrei, degli Zigani e dei malati di mente,* **Pisa, 1989, pág. 107],**

[12] **J. Mrugowsky, «Einleitung», en Ch. AV. Hufeland,** *Das ärztliche Elhos,* **Munich-Berlín, 1939, págs. 14-5. Cf. K. J. Lifton, 7** *medici* ***nazisti,*** *op. cit.,* **pág. 52.**

ca esto que todos los médicos alemanes, o al menos aquellos que adhirieron al nazismo, fueron meros carniceros con delantal blanco? En verdad, aunque resultaría cómodo pensarlo así, nada en los hechos permite hacerlo. No sólo la investigación médica alemana era una de las más adelantadas del mundo —a tal punto que Wilhelm Hueper, padre de la carcinogénesis profesional norteamericana, le solicitó al ministro nazi de Cultura, Bernhard Rust, volver a trabajar en la «nueva Alemania»—, sino que los nazis lanzaron la más poderosa campaña de su época contra el cáncer, restringiendo el uso de asbesto, tabaco, pesticidas y colorantes, alentando la difusión de los alimentos integrales y la cocina vegetariana, y alertando acerca de los efectos potenciahnente cancerígenos de los rayos X. En Dachau, mientras la chimenea humeaba, se producía miel orgánica. Por lo demás, el propio Hitler detestaba el humo, era vegetariano y protector de los animales, amén de escrupulosamente atento a cuestiones de higiene.[13]

Lo antedicho sugiere la tesis de que entre esta actitud terapéutica y el cuadro tanatológico en el que se inscribía no había únicamente contradicción, sino también una conexión profunda: era su obsesiva preocupación por la salud del pueblo alemán lo que llevaba a los médicos a operar, en el sentido específicamente quirúrgico de la expresión, la incisión mortífera en su carne. En definitiva, aunque pueda resultar paradójico, a fin de cumplir su misión terapéutica se hicieron verdugos de aquellos a quienes consideraban no esenciales, o nocivos para el incremento de la salud pública. Desde este punto de vista se ha sostenido, con razón, que el genocidio no fue resultado de la ausencia de una ética médica, sino de la presencia de

[13] Cf. R. N. Proctor, *The Nazi war on cáncer,* Princeton, 1999 [traducción, italiana: La guerra *di Hitler al cancro,* Milán, 2000].

una ética transmutada en su opuesto.[14] No por casualidad el médico había sido asimilado, antes que al soberano o al sacerdote, a la figura heroica del «soldado de la Vida».[15] En correspondencia con ello, los soldados eslavos que venían del Este eran considerados no sólo adversarios de Alemania, sino «enemigos de la Vida». La conclusión de que en la visión biomédica del nazismo no hay un límite entre sanación y asesinato resulta insuficiente. Hay que llegar a concebirlos como dos vertientes de un mismo proyecto que convierte a cada una en condición necesaria de la otra: sólo el asesinato de la mayor cantidad posible de personas permitiría restablecer la salud de quienes representaban la verdadera Alemania. Desde esta perspectiva, parece incluso plausible que por lo menos algunos médicos nazis hayan creído en verdad que respetaban en lo sustancial, si bien no en lo formal, el juramento de Hipócrates de no perjudicar en modo alguno al enfermo. Con la salvedad de que identificaban como enfermo no al individuo, sino al pueblo alemán en su conjunto: precisamente su curación requería la muerte de todos aquellos que con su mera existencia amenazaban su salud. En este sentido, nos vemos obligados a defender la hipótesis ya referida de que lo trascendental del nazismo era la vida, no la muerte, aun cuando después, paradójicamente, la muerte fuera considerada como el único medicamento apropiado para salvaguardar la vida. El telegrama 71 enviado desde el bunker de Berlín, en el cual Hitler ordenaba destruir las condiciones de subsistencia del pueblo alemán, que había dado muestras de excesiva debili-

[14] **Además del libro de Liftort ya citado, véase, en este sentido, el importante trabajo de R. de Franco,** *In nome di Ippocrate. Dall'wlocausto medico» nazista all'etica della sperimentazione contemporánea,* **Milán, 2001.**

[10] *K.* **Blome,** *Arzt im Kampf: Brlebnisse und Gedanken,* **Leipzig, 1942.**

dad, dejó imprevistamente en claro el punto límite de la antinomia nazi: la vida de alumnos, y por último de uno, es posibilitada sólo por la muerte de todos.

5. A esta altura vuelve a plantearse la pregunta de la que partimos. ¿Por qué el nazismo —a diferencia de las restantes formas de poder pasadas y presentes— llevó la tentación homicida de la biopolítica a su más acabada realización? ¿Por qué sólo el nazismo volcó la proporción entre vida y muerte en favor de la segunda hasta el punto de prever su autodestrucción? La respuesta que propongo hace referencia una vez más a la categoría de inmunización, ya que sólo esta última deja al desnudo, inequívocamente, el mortífero lazo entre la protección de la vida y su potencial negación. Además, la figura de la enfermedad autoinmune representa la condición extrema en la cual el sistema protector se torna tan agresivo, que se vuelve contra el cuerpo mismo que debería proteger, provocando su explosión. Prueba de que esta es la clave interpretativa más adecuada para comprender la especificidad del nazismo es, por otra parte, el especial carácter del mal del que este pretendió defender al pueblo alemán. No se trataba de una enfermedad cualquiera, sino de una enfermedad infecciosa. Lo que se quería evitar a toda costa era que seres inferiores contagiasen a seres superiores. La propaganda del régimen nazi en favor de la lucha a muerte contra los judíos apuntaba a oponer el cuerpo y la sangre originariamente sanos de la nación alemana a los gérmenes invasores que habían penetrado en ella para minar su unidad y su vida misma. Es conocido el repertorio epidemiológico que los ideólogos del Reich utilizaron para representar a sus supuestos enemigos, en primer lugar los judíos: ellos son, alternada y simultáneamente, «bacilos», «bacterias», «parásitos», «virus», «microbios». Andrzej Kaminski recuerda que los in-

teñios soviéticos fueron definidos a veces en los mismos términos.[16] Por lo demás, la caracterización parasitaria de los judíos forma parte de la historia secular del antisemitismo. En el léxico nazi; empero, esa definición adquiere una implicación distinta. También en este caso, lo que hasta cierto momento seguía siendo una pesada analogía parece tomar cuerpo: los judíos no *se asemejan* a parásitos, ni se comportan *como* bacterias, sino que lo *son.* Y como tales deben ser tratados. En este aspecto, la nazi no fue siquiera una biopolitica en sentido estricto, sino, en sentido absolutamente literal, una *zoopolítica,* expresamente dirigida a animales humanos. Por ello, el término apropiado para su masacre —que nada tiene de sacral «holocausto»— es «exterminio»: precisamente el que se usa en relación con los insectos, las ratas o los piojos. *Soziale Desinfektion. «EÍ7i Laus, dein Tod»;* un piojo es tu muerte, estaba escrito sobre un lavatorio de Auschwitz, junto al dístico *«Nach dem Ahort, vor dem Essen, Hande waschen, nicht vergessen»* («Después de la letrina, no habrás de olvidar, antes de comer, tus manos lavar»).[17]

En este sentido, hay que atribuir un significado absolutamente literal a las palabras que Hirnmler dirigió a las SS a su llegada a Charkov: «Con el antisemitismo es como con la desinsectación. Alejar a los piojos no es una cuestión ideológica, es una cuestión de limpieza».[18] Por lo demás, el propio Hitler utilizaba una terminología inmunológica aún más precisa: «El descubrimiento del virus hebreo es una de las más grandes revoluciones de este mundo. La batalla en que es-

[16] A. **Kaminski,** ***Konzentrationslager*** *1896 bis heute.* ***Gesckichte,*** *Funktion, Typologie,* Munich-Zurich, 1990 [traducción italiana: *I campi di concentramento dal 1896 a oggi,* Turín, 1997, págs, 84-5].

[17] P. Levi, *Se questo é un uomo,* Turín, 1976, pág. 46.

[18] Cf, A. Kaminski, i" *campi di concentramento dal 1896 a oggi, op. cit.,* pág. 94.

tamos hoy empeñados equivale a la que libraron en el siglo pasado Pasteur y Koch [...] Sólo eliminando a los judíos recuperaremos nuestra salud».[19] No hay que mmirnizar la diferencia entre este abordaje específicamente bacteriológico y el enfoque simplemente racial. Toda la ofensiva final contra los judíos tiene esa caracterización biológico-inmunitaria; incluso el gas de los campos pasaba por cañerías de duchas destinadas a desinfección. Pero desinfectar a los judíos resultaba imposible, ya que ellos eran precisamente las bacterias de las que había que librarse. La identificación entre hombres y gérmenes patógenos llegó hasta tal punto que el gueto de Varsovia fue deliberadamente construido en una zona ya contaminada. De este modo, conforme a las modalidades de la profecía autocumplida, los judíos cayeron víctimas de esa misma enfermedad que había justificado su segregación: al final, ellos *realmente* habían llegado a ser infectados y, por lo tanto, agentes de infección.[20] En consecuencia, los médicos tenían buenos motivos para exterminarlos.

2. *Degeneración*

1. En el paroxismo autoinmunitario de la concepción nazi, el homicidio generalizado se concibe como un instrumento para la regeneración del pueblo alemán. Pero, a su vez, esta se vuelve necesaria a causa de una deriva degenerativa que parece minar su fuerza vital. Los títulos de dos libros de gran difusión a

[19] A. Hitler, *Libres propos sur la guerre et la paix recueillis sur l'ordre de Martin Bormann,* **París,** 1952, vol. I, pág. 321 (del 22 de febrero de 1942).

[20] Cf. Ch. R. Browriing, *The path to genocide,* Cambridge, 1992 [traducción, italiana: *Verso il genocidio,* Milán, 1998, págs. 153-4],

mediados de la década de 1930 evidencian este silogismo: *Volk in Gefahr* (País en peligro), de Otto Helmut,[21] y *Vólker am AbgruncL* (Pueblos ante el abismo), de Friedrich Burgdorfer:[22] es deber de la nueva Alemania salvar a Occidente de la amenaza de una creciente degeneración. Esta categoría —que antes encontrábamos en Nietzsche— revistió, para la maquinaria ideológica nazi, una importancia que no se debe subestimar. Constituyó el enlace conceptual para que la biopolitica del régimen se presentara como prosecución, e incluso consumación efectiva, de un razonamiento que circulaba en la cultura filosófica, jurídica y también sanitaria de ese tiempo. El concepto de degeneración, originariamente relativo ala desviación de una cosa respecto del género en el que está incluida, fue adoptando, de manera paulatina, un valor cada vez más claramente negativo, que lo asimiló a términos tales como «decadencia», «degradación», «deterioro», aunque con una caracterización biológica específica.[23] Así, mientras en Buffon dicho concepto aún alude a la simple variación ambiental de un organismo con respecto a los rasgos generales de su especie —algo que para Lamarck no era otra cosa que una adaptación exitosa—, el *Traite des dégénérescences* de Benedict-Augustin Morel[24] desplaza netamente su significado en dirección psicopatológica. El elemento distintivo de esta transformación de la acepción pri-

[21] O. Helmut, *Volk in Gefahr: Der Geburtenrückgang und seine Fulgen für Deutschlands Zukunft,* Munich, 1934.

[22] F. Burgdorfer, *Vólker am Abgrund,* Munich, 1936.

[23] Sobre las transformaciones del concepto de «degeneración)», cf. G. Genil-Perrin, *Histoire des origines et de l'éuolulion de l'idée de dégénérescence en médecine mentóle,* París, 1913, como también R, D. Walter, «Wbat became a degenerate? A brief history of a concept», en *Journal oftlie History of Medicine and the Állied Sciences,* XI, 1956, págs. 422-9.

[24] B.-A. Morel, *Traite des dégénérescences physiques, intellectuelles ct morales de l'espéce humaine,* París, 1857.

migenia no es tanto la especialización desde un ámbito anatómico hacia uno bio-antropológico, cuanto el tránsito de una semántica estática a una dinámica: más que un hecho dado, el fenómeno degenerativo es un *proceso* disolutivo, producto de la incorporación de agentes tóxicos, que puede llevar, en el lapso de pocas generaciones, a la esterilidad y, por tanto, a la extinción de la línea específica. Sin excepción, los múltiples escritos que, entre fines del siglo XIX y principios del siguiente, indagan en esa temática no hacen más que volver a presentar, con argumentos en mayor o menor medida afines, un mismo esquema: tras sobrevivir con dificultad a la lucha por la existencia, el degenerado es aquel que lleva impresas las consiguientes heridas, físicas y psíquicas, destinadas a agravarse exponencialmente en la transmisión de padre a hijo. Cuando, en la década de 1880, Maguan y Legrain trasladan el tema al ámbito clínico, ya están fijados los elementos constitutivos de la definición:

> **La degeneración *(dégénérescence)* es el estado patológico del ser que, en comparación con las generaciones más cercanas, tiene constitutivamente debilitada su resistencia psico-física, y no es capaz de cumplir sino de manera incompleta las condiciones biológicas de la lucha hereditaria por la vida. Este debilitamiento, que se traduce en estigmas permanentes, es esencialmente progresivo, de no mediar la posibilidad de una regeneración; cuando esta no tiene lugar, aquel acarrea con mayor o menor rapidez la aniquilación de la especie.**[25]

Desde luego, para que esta categoría pueda pasar a la biopolítica nazi, se requerirá una serie de mediaciones culturales, desde la antropología criminal italiana hasta la teoría francesa de la herencia, amén de una tajante reconversión racista de la genética men-

[25] V. Magnan y M. B. Legrain, *Les **degeneres,** état mental e.t syndromes épisodiques,* París, 1895, pág. 79.

doliana. Pero todos sus rasgos principales ya están presentes. En primer término, la superposición entre patología y anormalidad. Lo que caracteriza al degenerado es, ante todo, su distancia de la norma: ya en Morel, el degenerado traduce la desviación respecto del «tipo normal»;[26] y para el italiano Giuseppe Sergi «es imposible encontrar en él una norma de conducta invariable».[27] ¿Qué debe entenderse en este caso por «norma»? En primera instancia, una cualidad biológica: la potencialidad de desarrollo vital de un organismo dado, entendida tanto desde el punto de vista físico como desde el psicológico. En relación con ella —puntualiza el inglés Edwin Ray Lankester—, «se puede definir la degeneración como una transformación gradual de la estructura, en la que el organismo logra adaptarse a condiciones de vida menos variadas ymenos complejas».[28] Esto no impide quemuypronto se produzca un progresivo deslizamiento en la definición de la norma, desde el nivel morfogenético hacia el antropológico: la anomalía biológica no es otra cosa que señal de una anormalidad más general que pone al sujeto degenerado en una condición establemente diferenciada de los demás individuos de la misma especie. Pero a esta primera transición categorial le sigue otra, que desplazará la anormalidad del ámbito intraespecífico a los límites mismos de la dimensión humana. Decir que el degenerado es un anormal implica empujarlo a una zona de indistinción que no está enteramente incluida en la categoría de hombre. O, acaso mejor, implica ampliar esta categoría hasta incluir su negación misma: lo no-hombre en el hombre, esto es, el hombre-bestia. El concepto lombrosiano de «atavismo», en el que parecen compendiarse todas las

[26] B.-A. Morel, *Traite des dégénérescences.. .,op. cit,* pág. 5.

[27] G. Sergi, *Le degenerazioni umane,* Milán, 1889, pág. 42.

[28] E. R. Lankester, *Degeneración. A chapter in Darwirástn,* Londres, 1880, pág. 53.

degeneraciones posibles, cumple esta función de inclusión excluyente: se configura como una suerte de anacronismo bio-histórico que revierte hacia atrás la línea de la evolución humana hasta ponerla nuevamente en contacto con la del animal.[29] La degeneración es el elemento animal que resurge en el hombre en la forma de una existencia que no es estrictamente animal ni humana, sino su exacto punto de cruce: la copresencia contradictoria de dos géneros, dos tiempos, dos organismos incapaces de alcanzar la unidad de la persona e incapaces, por eso mismo, de configurar alguna forma de subjetividad jurídica. La adscripción al tipo degenerado de una cantidad cada vez mayor de categorías sociales —alcohólicos, sifilíticos, homosexuales, prostitutas, obesos, incluso el proletariado urbano— refleja este intercambio incontrolado entre norma biológica y norma jurídico-política: lo que se muestra como el resultado social de una configuración biológica determinada es, en realidad, la representación biológica de una opción política preliminar.

2. Este inapropiado intercambio entre biología y derecho resulta especialmente evidente en la teoría de la herencia. En los años de la edición del ensayo de Morel, el mismo editor parisino Balliére publica el *Traite* de Prosper Lucas sobre «rhérédité naturelle dans les états de santé et de maladie du systéme nerveux»,[30] al que sigue, dos décadas más tarde, *TJhérédité. Étude psychologique sur ses phénoménes, ses*

[29] Sobre la teoría degenerativa italiana, véase la tesis de A. Berlird, *L'ossessione della degenerazione. Ideologie e pratiche dell'eugenetica,* Istituto Oriéntale di Napoli, año académico 1999-2000, como también, desde una perspectiva más general, M. Donzelli (comp.), *La biología: parámetro epistemológico del XIX secólo,* Ñapóles, 2003.

[30] P, Lucas, *Traite philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle,* 2 vola., París, 1847-50.

lois, ses causes, ses conséquences, de Théodule Ribot.[31] En estos textos, y en muchos otros que seguirán, la perspectiva se desplaza del punto de vista del individuo, entendido en clave moderna como sujeto de derecho y de decisión, a la líaea de la descendencia de la que este constituye sólo el último segmento. La solidaridad o la competencia horizontal entre hermanos, típica de las sociedades liberales democráticas, es suplantada por la relación vertical que conecta a los hijos con sus padres y, a través de ellos, con los antepasados. En contra de las teorías pedagógicas y sociales de inspiración igualitaria, la diferencia entre los individuos aparece como insuperable: tanto los rasgos somáticos como los psicológicos están predeterminados desde el nacimiento conforme a una vinculación biológica que ni la voluntad individual ni la educación pueden quebrantar. Al igual que las virtudes y los sinos, también las malformaciones transmitidas hereditariamente se convierten en destino ineluctable: nadie puede escapar a sí mismo, nadie puede romper la cadena que lo ata inexorablemente a su propio pasado, es imposible elegir la dirección de la propia vida. Como si lo muerto aferrase lo vivo y lo retuviese en su propia órbita: «La herencia gobierna el mundo —sentencia el doctor Apert—, los seres vivos actúan, pero en ellos hablan los muertos, y los vuelven aquello que son. Nuestros antepasados viven en nosotros».[32] La vida es sólo el resultado de algo que la antecede, algo que determina todos sus pasos. La figura lombrosiana del «delincuente nato» es la más célebre expresión de ello: tal como enseña la antigua sabiduría del mito, las culpas de los padres recaen siempre sobre los hi-

[31] T. Ribot, *L'hérédité. Étude psychoiogique sur ses phénomenes, ses lois, ses causes, ses conséquences,* París, 1873. Sobre Ribot, cf. R. Bodoi, *Destini personali, op. cit.,* págs. 65 y sigs.

[32] **D.** Apert, *L'hérédité morbide,* París, **1919,** pág. **1.**

jos. El derecho, que precisamente tiene su punto inicial en el mito, no puede dejar de conformar sus procedimientos a esa ley primera, más fuerte que cualquier otra, pues arraiga en las razones profundas de la biología y de la sangre. La herencia, según la definición de Lucas, es «una *ley,* una *fuerza,* y un *hecho»*[33] —en términos más precisos, una ley que tiene la fuerza irresistible del hecho, una ley que coincide por completo con su propia facticidad—.

Aquí se invierte la relación entre *nomos* y *bíos* antes mencionada: se representa como causa lo que en realidad es efecto, y viceversa. André Pichot nos recuerda que la noción económico-jurídica de herencia, aparentemente calcada del concepto de herencia biológica, constituye, por el contrario, el fundamento y respaldo de esta.[34] El término latino *hereditas* no tiene, en realidad, otro significado que el de legar bienes a los descendientes en el momento de la muerte. Recién a partir de 1820 el vocablo comienza a aplicarse por analogía a la transmisión de rasgos biológicos. De hecho, la monarquía hereditaria clásica, no obstante hacer referencia a la descendencia de sangre (la «sangre azul»), no se basa en una concepción genética, sino más bien en un protocolo jurídico, conforme a determinado orden social. Incluso la obligación de la sucesión dinástica se justificaba, antes que con motivaciones de tipo biológico, con un argumento de índole teológica: el derecho divino de los reyes. Para que este proceso se secularice hay que esperar hasta el surgimiento del derecho natural y, más tarde, del derecho positivo. Ello no exime de que se inserte entre ambos una tradición diferente, de origen calvinista, que replantea, aplicándola a cada individuo, la idea de pre-

[33] **P. Lucas, *Traite.. .,op. cü.,* pág. 5.**

[34] **A. Pichot, *La sociétépuré. De Darwin á Hitler,* París, 2000, págs. 80-5.**

destinación divina. Ahora bien: lo que hay que poner en evidencia es que la teoría hereditaria posdarwiniana se sitúa en el exacto punto de confluencia antinómica de estas dos trayectorias. Por una parte, laiciza plenamente la tradición dinástica aristocrática, pero, por la otra, reproduce en términos biopolíticos el dogma de la predestinación. Cuando el embriólogo August Weismann defina la teoría del plasma germinativo, el resultado será una extraña forma de «calvinismo biológico», o «biologismo teológico», según la cual el destino del ser viviente está enteramente formado de antemano —por supuesto, con la variante de que lo inmortal ya no es el alma, sino la sangre, que se transmite inmutable a través de los cuerpos de las sucesivas generaciones—.

Esta línea de razonamiento se implanta en la teoría de la degeneración hasta transformarse en su presupuesto: el proceso degenerativo se.expande precisamente mediante la transmisión de los caracteres hereditarios. Ya aparece aquí, sin embargo, una primera incongruencia. Si la sangre genéticamente heredada no se modifica —con arreglo al principio teobiológico del plasma germinativo—, ¿por qué, al pasar de padre a hijo, la deficiencia orgánica crece de manera exponencial, hasta llegar a la esterilidad y a la extinción del linaje? Por otra parte, si en el transcurso de pocas generaciones este resultado disolutivo es inevitable, ¿por qué temer una difusión cada vez más amplia del fenómeno? La respuesta echa mano de la idea de contagio: la patología degenerativa no sólo se multiplica metonímicamente en una serie de enfermedades interrelacionadas dentro de un mismo cuerpo, sino que se propaga inexorablemente de un cuerpo al otro. La degeneración —cabe afirmar— siempre es degenerativa. Se reproduce intensificada y extendida de dentro afuera y de fuera adentro. Este poder contaminante —de transmutación interna y de

transposición externa— es incluso su rasgo más característico. Para ser verdaderamente tal, la degeneración debe ser *a la vez* hereditaria y contagiosa, vale decir, contagiosa tanto en el eje vertical de la descendencia como en el horizontal de la comunicación social. Pero lo problemático es justamente esta copresencia: si el plasma germinativo no se modifica, según la ley de Weismann, significa que no es susceptible de contagio; si, en cambio, es un potencial vehículo de contaminación, como pretende la teoría de la degeneración ampliada, entonces, su estructura genética no es inmodificable. Esta dificultad lógica —que produjo más de una interesada confusión entre enfermedades contagiosas (por ejemplo, tuberculosis y sífilis) y enfermedades hereditarias— fue eludida mediante la tesis intermedia de que la propia tendencia a ser contagiado puede ser hereditaria: de este modo, la predisposición interna justifica la infección externa, y la infección externa justifica la predisposición interna. Ya sea que la degeneración se difundiese por transmisión hereditaria o por contagio, lo que en cualquiera de los casos importaba era la construcción del dispositivo inmunitario apropiado para bloquear su difusión. Algunas décadas más tarde, los ilustres catedráticos alemanes Fischer y Verschuer se repartirían el campo de investigación, estudiando, el primero, la sangre de los distintos grupos étnicos, y el segundo, las líneas hereditarias en los gemelos univitelinos: la síntesis operativa la efectuó Josef Mengele en el laboratorio de Auschwitz.

3. ¿Era inevitable este resultado? ¿Estaba implícito en la lógica misma de la categoría de degeneración? No se puede dar una respuesta afirmativa rotunda. Su neta impronta mmunitaria se pone en evidencia por su explícito valor reactivo. Pero reactivo no significa necesariamente reaccionario. No estoy aludiendo

aquí sólo a la circunstancia —en absoluto irrelevante, por cierto— de que, además de exponentes de la derecha católica, hicieron referencia a esta categoría también autores progresistas y socialistas. En el fondo, los une la idea compartida de que la patología degenerativa no es meramente el resto negativo del progreso, sino su propio producto. No es casual que su génesis se sitúe en la etapa inmediatamente posterior a la Revolución Francesa, cuando una actitud protectora en relación con la parte más débil de la sociedad comienza a debilitar la selección natural. Es evidente la connotación clasista, si no cabalmente racista, de esta argumentación. Pero ello no elimina otros vectores que parecen impulsar ese concepto en sentido contrario . En primer lugar, la convicción de que no es posible una vuelta atrás, a la simple selección natural, y de que incluso deba recurrirse a un conjunto de intervenciones artificiales. En segundo lugar, la hipótesis de una propagación irrefrenable del proceso degenerativo en todos los sectores y ámbitos sociales: la degeneración surgió en una parte, pero terminó por afectarlo todo. Es una enfermedad global, en permanente expansión no sólo entre las razas inferiores, sino también entre las superiores. Precisamente su proclamada conexión con las dinámicas de modernización —desde la industrialización hasta el afincamiento urbano— parece ligarla al destino de las capas burguesas e intelectuales.

Ya Lombroso, como se sabe, había insistido en el nexo, misterioso e inquietante, entre genio y locura: el genio, como desviación respecto de la norma media, es una forma sofisticada de neurosis degenerativa. Pero quien ubicó la degeneración en la esfera intelectual fue, más que nadie, el médico húngaro de origen judío Simón Maximilian Südfeld, conocido para un vasto público con el seudónimo de Max Nordau. En su libro dedicado al tema, *Entartung,* incluye en la cate-

goría a prerrafaelistas, parnasianos, nietzscheanos, zolianos, ibsenianos y demás, asimilados todos, en el plano tipológico, a quienes «satisfacen sus insanos instintos con el cuchillo del asesino o el cartucho del dinamitero, antes que con la pluma y el pincel».[35] Imposible no percibir el vínculo entre semejantes valoraciones y las futuras elucubraciones nazis acerca del arte degenerado. Empero, lo que ha de resaltarse es que si se declara degenerado a todo el arte moderno, entonces, correspondientemente, la degeneración tiene en sí misma un entramado estético que, por lo demás, está presupuesto en la propia categoría de «decadentismo».

Por otra parte, que la degeneración no es sólo una noción negativa —o, mejor, que su signo «menos» puede, visto desde otro ángulo, convertirse en un «más»— queda explícitamente afirmado en un texto que parece ir radicalmente a contracorriente, pero en cambio expresa un aspecto latente en ese concepto desde el comienzo. Ese texto es 7 *vantaggi della degenerazio-7ie,* de Gina Ferrero Lombroso. Tras enunciar como premisa que «no hay una clara línea que distinga en los animales los caracteres progresivos de los regresivos, la degeneración de la evolución»,[36] la autora se pregunta si acaso «muchos de los fenómenos considerados en la actualidad degenerativos no podrían ser, en cambio, evolutivos, manifestaciones útiles, antes que dañinas, de la adaptación que el cuerpo humano ha venido realizando a las condiciones en las que debe vivir»,[37]

Ferrero Lombroso da un paso más, que la ubica en un lugar muy especial dentro del paradigma inmuni-

[35] M. Nordau, *Entartung,* 2 vols., Berlín, 1893 [traducción italiana: *Degenemzione,* Milán, 1893-94, vol. I, pág. XII].

[36] G. Ferrero Lombroso, / *vantaggi della degenerazione,* Turín, 1904, pág. 56.

[37] JíuU, pág. 114.

tario. Este, al igual que en el Nietzsche más radical, bajo ningún aspecto tiene mi carácter de exclusión o neutralización, sino, antes bien, de incorporación y valorización de lo diferente, lo deforme, lo anormal, en cuanto potencia innovadora y transformadora de la realidad. De modo que, refiriéndose explícitamente a las «inmunidades que nos han procurado las enfermedades que hemos sufrido», ella puede llegar a la conclusión de que

> . . .son los degenerados quienes alimentan la antorcha sagrada del progreso, a ellos corresponde la función de la evolución, de la civilización, Como las bacterias de la fermentación, ellos toman a su cargo la tarea de descomponer y reconstruir las instituciones, los usos que han conformado su época; ellos activan el recambio material de ese organismo tan complejo que es la sociedad humana.[38]

4. La referencia anterior refleja toda la extensión de la categoría de degeneración, y también su naturaleza antinómica. Ello supone a la vez el carácter inmodificable del ser en su dimensión biológica, y su continua modificación, la fijeza y el movimiento, la identidad y la transformación, la concentración y la diseminación. Dispuesta a lo largo de una línea que superpone naturaleza e historia, conservación e innovación, inmunización y comunicación, parece repercutir contra sí misma y volverse su contrario; luego, una vez más, retoma sus coordenadas iniciales. El rango de oscilación va de la parte al todo y, nuevamente, del todo a la parte. Abierta hasta incluir todo el mundo civilizado, la idea de degeneración vuelve en cierto momento a cerrarse en torno a su propio objeto victimario, separándolo drásticamente del tipo sano y empujándolo a un destino de expulsión y aniquilación. Las producciones artísticas, más que las teorías,

[38] /6td.,pág.185.

registran esta singular rotación de sentido.[39] Ya el ciclo zoliano de los Rougon-Macquart y los dramas de Ibsen —así como también, en Italia, *I viceré,* de De Roberto, e *I vermi,* de Mastriani— constituyen un laboratorio simbólico de notable densidad expresiva. Sin embargo, las obras que tal vez dan cuenta en mayor grado de este circuito semántico son tres, escritas en el breve lapso de una década: *The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde,* de Stevenson; *The picture of Dorian Gray,* de Wilde, y *Dracula,* de Stoker. La trayectoria que parecen recorrer va de la superposición a la progresiva brecha entre luz y sombra, salud y enfermedad, norma y anormalidad. Todo ello, dentro de mi marco narrativo que invoca hasta el más mínimo detalle el síndrome degenerativo que atraviesa a la sociedad de ese tiempo; desde el escenario de la metrópoli degradada y tentacular hasta la centralidad paroxísfcica de la sangre o el combate a muerte entre médico y monstruo.

Lo que caracteriza a los tres relatos es la creciente divergencia entre el plano de la intención del protagonista y el de la realidad que simultáneamente su prosa esconde y trasunta: cuanto más desea el protagonista librarse de la degeneración que lleva dentro, proyectándola fuera de sí, tanto más el resultado es un exceso de muerte que irrumpe en. la escena devorándolo. Así ocurre en el relato de Stevenson, en el que el doctor en medicina legal Jekyll intenta inmunizarse de su peor parte mediante la construcción bioquímica de otro yo: «Protegido de este modo en todos los frentes, así al menos me pareció, comencé a sacar

[39] **Para estas referencias literarias retomo y desarrollo las indicaciones que efectúa D. Pick en** *Faces of degsneraUon, A European dísorder, C.184S-C.1918,* **Cambridge, 1989, págs. 155-75. En lo que respecta al concepto de degeneración, véase también J. E. Chamberlm y S. L. Gilman (comps.),** *Degeneration. The dark side ofprogress,* **Nueva York, 1985.**

provecho de la extraña inmunidad que me ofrecía mi posición».[40] Pero muy pronto la criatura ajena escapa al control de su creador y recupera la posesión de su cuerpo. Ella es otro, pero generado por el yo y destinado a reingresar en este. Un «él»,[41] un «animal»,[42] un «bruto»,[43] que, sin embargo, no es posible aislar porque forma un todo con el yo, con su cuerpo, su sangre, su carne: «Este era el aspecto más tremendo de todo el asunto [. . .] que el horror insurgente fuera más cercano que una esposa, más íntimo que un ojo, anidado como estaba en él y enjaulado en su propia carne, donde lo oía murmurar y luchar por nacer; y que en algún momento de debilidad, o en la confianza del sueño, pudiese prevalecer sobre él y despojarlo de la vida».[44] Controlado, retenido, domesticado por dosis de antídoto cada vez mayores, el doble monstruoso —que es el propio sujeto visto a contraluz— prevalece finalmente sobre quien intenta domarlo y lo arrastra a su remolino. El degenerado no es otro que el propio médico, a la vez su sombra y su verdad última. El único modo de detenerlo es darle muerte, matando con el mismo acto también a ese yo con el que desde siempre coincide.

En el segundo relato, el de Wilde, el yo y el otro acentúan su divergencia. El doble ya no está dentro del cuerpo del sujeto, como aún ocurría en Jekyll-Hyde, sino que se objetiva en un retrato que a la vez refleja y traiciona al original. Aquel degenera en lugar de este, cada vez que este pervierte su propio comportamiento. El apartamiento de lo real —esto es, de la

[40] K. L. Stevenson, *The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1886), Harmondsworth, 1984 [traducción italiana: *11 dottor Jekyll a Mr. Hyde,* Milán, 1991, pág. 92].

^*Ibid.,*^. 102.

[42]*Ibid.,-pág.* 100.

[43]/&ití.,pág. 103.

[44] *Ibid.,* pág. 104.

alteración constitutiva del sujeto— está representado por el paño que envuelve la tela para esconderla de los ojos de todos. De este modo, la decadencia de la imagen pintada —la proyección del mal fuera de sí— mantendría alejada a la muerte, asegurando la inmortalidad del sujeto. Pero tampoco en este caso el desdoblamiento se sostiene hasta sus últimas consecuencias. El mecanismo se rompe y la imagen recupera el rostro. La degeneración pintada es en realidad la suya: «En una pared de la habitación cerrada y solitaria donde había transcurrido tantas horas de su juventud, él había colgado con sus manos el terrible retrato cuyos cambiantes rasgos le mostrábanla verdadera degeneración de su existencia».[45] El golpe final que Dorian asesta a «la monstruosa alma viviente»[46] inevitablemente impacta sobre él mismo, transformado a esa altura en el monstruo de la imagen. El es quien yace en el suelo «muerto, con un cuchillo clavado en el corazón».[47] Dar muerte a la muerte —el sueño autoinmunitario del hombre— se revela una vez más como algo ilusorio: no puede sino revertir en la muerte del propio matador.

Con *Dracula,* la relación entre la realidad y su representación mitológica se desplaza decididamente en favor de esta. Las fuerzas del bien parecen contraponerse frontalmente a las del mal, en un proyecto de inmunización definitiva respecto de la enfermedad. El demonio es proyectado fuera del cerebro que lo ha creado. Compendia en sí todas las características del degenerado: ya no es lo otro en el hombre, sino lo otro respecto del hombre. Lobo, murciélago y sanguijuela a la vez, es, sobre todo, *principio de contaminación.*

[45] O. Wilde, ***The picture*** *of Donan Gray* (1890), Harmondsworth, 1982 [traducción italiana: *II ritratlo di Dorian Gray,* Milán, 1982, págs. 182-3].

[46] /6id., pág. 268.

[47] lfe¿d,pág. 269.

No sólo vive de la sangre ajena, sino que se reproduce multiplicándose en sus víctimas. Como en los futuros manuales de higiene racial, su máximo delito es biológico: la transmisión de sangre infectada. Él ha traído la contaminación —Transilvania— a los hogares de Londres. Ha introducido lo otro en lo mismo y ha entregado lo mismo a lo otro. Es tal la adhesión a la teoría de la degeneración de su tiempo, que el texto no puede evitar citar a sus autores: «El Conde es un criminal y pertenece al tipo criminal. Así lo clasificarían Nordau y Lombroso».[48] Como el degenerado, él no es un verdadero hombre, pero tiene rasgos humanos, No tiene imagen, sino que constantemente cambia de aspecto. No es un tipo, sino un contratipo. Pertenece al mundo del «no»: ya no más vivo, es también y sobre todo «no-muerto», rechazado por la vida y por la muerte, arrojado hacia un abismo que no puede cerrarse. Es un ya-muerto, un muerto-a-medias, un muerto-vivo, como se definirá cincuenta años después a otros «vampiros» portadores de brazaletes con una estrella amarilla. Darle muerte, con una estaca en el corazón y la cabeza separada del cuerpo, pone enjuego los rasgos de la muerte salvffica que poco después se prodigará a manos llenas a millones de «degenerados». Poner fin al «hombre-que-era»,[49] a esa «carne sin espíritu»,[50] a la «Cosa inmunda»,[51] significa liberar no sólo a quienes él amenaza, sino también a él mismo, restituirlo por fin a esa muerte de la que proviene y que lleva en su interior sin poder alcanzarla: «Cuando se haga reposar a esta No-muerta como una verdadera muerta, el alma de la pobre muchacha que amamos será nuevamente libre [. ..] Razón por la cual, amigo

[48] **B.** Stoker, *Dracula* (1897), Oxford, 1983 [traducción italiana: *Dracula,* Milán, 1988, pág. 396].

• [19]Jóid,[p]ág. 284.

[50]/¿HCZ., pág. 255.

[51] *IbicL*

mío, será una mano bendita para ella la que asestará el golpe que la liberará».[52]

3. *Eugenesia*

1. Traducir en realidades tales alucinaciones literarias será tarea de ese movimiento eugenésico que, como un fuego purificador, ardió durante los primeros años del siglo XX en todo el mundo occidental (resistido sólo por la Iglesia católica y por el lyssenkismo soviético).[53] Con respecto a la teoría de la degeneración —a sus pliegues y aiitinomias internas—, dicho movimiento marca simultáneamente un resultado posible y una tajante reducción de complejidad. En apariencia, no hace más que derivar las conclusiones necesarias: si los pueblos civilizados están expuestos a un destino de progresiva degeneración, el único modo de salvarlos es invertir el rumbo del proceso, arrancar la «generación» al mal que la corrompe para restituirla al horizonte del bien, de lo sano, de lo perfecto. La sustitución del prefijo negativo «de» por el positivo «eu» expresa de la manera más inmediata esta intención reconstructiva. Pero lo sencillo de este paso no se condice con una doble dislocación. En primer lugar, del plano descriptivo —al que la semántica degenerativa se mantenía fiel— al plano prescriptivo: lo concebido como un hecho, o un proceso, se vuelve, con la eugenesia, un proyecto, mi programa de intervención; en segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, del ámbito de la naturaleza al del artificio: mientras la

[52] Z&«¿, pág. 256.

[53] Para una detallada (y sintonizada) reseña de las instituciones y de las prácticas eugenésicas de las primeras décadas del siglo XX, cf. M.-T. Nisot, *La question eugénique dans les divers pays,* 2 vols., Bruselas, 1927-29.

degeneración no deja de ser un fenómeno natural, contenido en la esfera del *bíos,* el procedimiento eugenésico reviste el carácter de técnica —por ciei*to, una técnica aplicada a la vida, pero en una forma que pretende modificar su desarrollo espontáneo—. En verdad, el discurso eugenésico no manifiesta la intención de corregir la naturaleza en cuanto tal, sino los procedimientos que influyeron negativamente en su decurso: ante todo, las instituciones sociales y los programas de protección de los individuos biológicamente inaptos, a quienes la selección natural, de por sí, hubiera eliminado. En todos los escritos sobre el tema se repite de diverso modo que la selección artificial no tiene otra meta que restaurar una selección natural debilitada o contrarrestada por mecanismos humanitarios de compensación. Ahora bien: lo que plantea un problema es, justamente, la idea de una reconstrucción artificial del orden natural: ¿cómo restablecer la naturaleza mediante un artificio?, o bien, ¿cómo aplicar un artificio a la naturaleza sin desnaturalizarla? El único modo de lograrlo es adecuar por anticipado la idea de naturaleza al modelo artificial con que se la quiere restaurar, y descartar como innatural lo que no se conforme a él. Desde este punto de vista, empero, vuelve a asomar lo negativo que se quería neutralizar: afirmar el buen *genos* significa negar lo que desde su interior lo niega. Por ello, ya desde la obra de Francis Galton, quien por primera vez formuló el concepto, la eugenesia positiva, orientada a mejorar la especie, siempre está flanqueada por una eugenesia negativa, cuyo fia es impedir la difusión de los ejemplares disgénicos. Por otro lado, ¿dónde podría abrirse el espacio para el incremento de los mejores, si no en el vacío producido por la eliminación de los peores?

El punto medio en esta transición categorial lo constituye el concepto de «higiene racial», el cual no sólo representa la traducción alemana del programa

eugenésico, sino que pone al descubierto una trama central de este. El ensayo de Wilhelm Schallmayer, *Vererbung undAuslese im Lebenslaufder Vólker: eine staatswisseriscka ftliche Studie auf Grund der mueren Biologie* (Herencia y selección en el desarrollo vital de las naciones: un estudio social y científico basado en la más reciente biología),[54] entraña una significativa confirmación del cambio que se estaba operando. Si se toma en consideración que ese mismo autor había escrito, algunos años antes, un libro dedicado al tratamiento de la degeneración en los países civilizados,[65] se obtiene el perfil completo del cambio de rumbo en sentido biológico de la ciencia política alemana. Es cierto que ese ensayo no se identificaba con el racismo ario, a diferencia del escrito por Ludwig Woltmann en esa misma época, titulado *PolitischeAnthropologie.*[5G] Pero esto torna aún más relevante el vñaje biopolítico que inauguró el ensayo de Schallmayer: contra toda hipótesis de reforma social propuesta por la izquierda democrática, el poder del Estado aparece vinculado directamente a la salud biológica de sus miembros. Esto quiere decir que es interés vital de la nación favorecer el incremento de los más fuertes y, paralelamente, prevenir el de los más débiles de cuerpo y mente: la defensa del cuerpo nacional requiere extirpar sus partes enfermas. Ya el influyente manual de *Rassenhygiene* de Alfred Ploetz[57] había pro-

[64] W. Schallmayer, *Vererbung undAuslese im Lebenslaufder Vó'lker: eine staatswissenschaftliche Studie auf Grund der neueren Biologie,* Jena, 1903.

[55] *Id., Über die drohende physische Entartung der Culturuolker,* Neuwied, 1895.

[C6] L. Woltmann, *Polüische Anthropologie: eine Untersuchung über den Einfluss der Descendenztheorie auf der Lehre von der politischen Entwicklung der Vólker,* Leipzig, 1903.

[57] A. Ploetz, *Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwacken: ein Versuch über Rassenhygiene undihr Verhaltnis zu den humanen Idealen, besonders zum Socialismus,* Berlín, 1895.

porcionado la clave más apropiada para entender el sentido de la transformación en marcha: raza y vida son sinónimos en la medida en que la primera inmuniza a la segunda de los venenos que la amenazan. La vida, resultado del combate de las células contra las bacterias infecciosas, tiene que contar con el Estado para que la defienda de toda posible contaminación. La higiene racial es la terapia inmunitaria orientada a prevenir, o extirpar, los agentes patógenos que ponen en peligro la calidad biológica de las generaciones futuras.

2, Se delinea, así, una radical transformación de la noción misma de política, al menos en la acepción moderna del término. Ya en Galton, y más aún en la biometría de Pearson, aparece comprimida entre la matemática, la economía y la biología: las decisiones políticas de los organismos nacionales deben derivarse rígidamente del cálculo de la productividad de la vida humana en relación con sus costos. Si el capital biológico de la nación es cuantificable sobre la base de la calidad vital de sus miembros, la consecuencia será una subdivisión en sectores de distinto valor. Sin embargo, sería erróneo entender este valor en un sentido exclusivamente económico, prevaleciente en la eugenesia de origen anglosajón y escandinavo, pero no en la alemana. Aunque en esta no falta la referencia al cálculo diferencial entre costos y beneficios, siempre se subordina a una diferencia más profunda (y subyacente) relativa a la tipología de la vida humana en cuanto tal: el hombre no es valorado sobre la base de su productividad económica, sino que la productividad económica es medida en función del tipo humano al cual es inherente. Esto contribuye a explicar el extraordinario desarrollo de la antropología en Alemania desde las últimas décadas del siglo XIX hasta la primera mitad del siguiente, con un pico en los años

treinta y cuarenta, durante los cuales el ochenta por ciento de los antropólogos se inscriben en el partido nacionalsocialista. No es casual que Vacher de Lapouge haya afirmado, en sus *Essais d'Anthroposociologie* referentes a *Race et milieu social,* que «la antropología está por producir en las ciencias políticas la revolución que la bacteriología produjo en la medicina».[58] De hecho, lo que está enjuego, antes que las implicaciones socioeconómicas, e incluso como presupuesto explicativo de estas, es la definición del género humano en conjunto y de sus umbrales internos.

La discriminación entre razas —superiores e inferiores, más o menos puras— constituye un primer clivajeintraespecífico, aparentemente confirmado y legitimado por el descubrimiento, efectuado en esa época por Ludwfk Hirszfeld y Karl Landsteiner, de los diferentes grupos sanguíneos: el *ánthropos,* antes que representante de mi único género, contiene biotipologías radicalmente distintas, que van del superhombre (ario) al antihombre (judío), pasando por el hombre medio Cmediterráneo) y el subhombre (eslavo).[59] Pero lo que importa aún más es la relación entre ese clivaje dentro de la especie humana y el correspondiente a sus límites con otras especies. En este sentido, la antropología alemana trabaja en estrecho contacto con la botánica y la zoología: se sitúa al hombre en una línea que, en varios niveles cualitativos, abarca también a la planta y al animal. Con todo, hasta aquí estamos aún dentro de los límites del modelo evolucionista clásico. El elemento nuevo que concurre para forzar su interpretación consiste en la progresiva superposición entre las diversas especies, de ma-

[58] G. Vacher de Lapouge, *Race et milieu social, Essais d'Anthroposociologie,* París, 1909, pág. 169.

[59] Véanse, al respecto, los ensayos reunidos por M. B. Adams en *The wellborn science. Eugenios in Germany, France, Brazil and Russia,* Oxford, 1990.

ñera que una puede ser ajena a otra y, a la vez, parte de ella. De esto deriva un doble efecto cruzado: por una parte, la proyección de determinados tipos humanos en el «catálogo» botánico y zoológico; por la otra, la incorporación de determinadas especies animales y vegetales dentro del género humano. En especial, este segundo paso permite explicar no sólo la difusión creciente de la disciplina antropológica, sino también la circunstancia, de otro modo incomprensible, de que el propio nazismo nunca renunció a la categoría de *humanitas,* a la que incluso otorgó una máxima importancia normativa: más que «bestializar» al hombre, como se suele decir, «antropologizó» al animal, ampliando la definición de *ánthropos* al punto de incluir en ella también a los animales de especies inferiores.[60] Aquel a quien se perseguía y sobre quien se ejercía extrema violencia no era simplemente un animal —el cual era incluso respetado y protegido por una de las más avanzadas legislaciones del mundo—, sino un *animal-hombre:* el hombre en el animal y el animal en el hombre. Esto explica la circunstancia trágicamente paradójica de que en noviembre de 1933 —apenas algunos años antes de los experimentos del doctor Roscher sobre la compatibilidad de la vida humana con la presión a doce mil metros de altura o con la inmersión en agua gélida— se publicó una circular que prohibía toda crueldad hacia los animales, en especial en lo relativo a frío, calor e inoculación de gérmenes patógenos. Esto significa que, dado el celo con que los nazis respetaban sus propias leyes, si a los internados en los campos de exterminio se los hubiera considerado *sólo* animales, se habrían salvado. Por lo

[60] **Ya** hicimos referencia a la gran difusión del libro de **A.** Espinas, *Des sociétés animales,* París, **1877.** Especialmente relevante a los Enes de nuestra argumentación es la sección referida a los parásitos (clasiñcados en *«parasites, commensaux et mutualistes»)* y a la domestica**ción (págs.** 13-60).

demás, en enero de 1937, Himmler les decía a los oficiales de la *Wehrmacht:* «He visto recientemente a un hombre de setenta y dos años que llevó a cabo su crimen número setenta y tres. Tratar de animal a un hombre de ese tipo sería ofensivo para el animal: los animales no se comportan así».[61] No ha de causar sorpresa que en agosto de 1933, al anunciar el final de la «intolerable tortura y sufrimiento en la experimentación animal», Góring llegara a amenazar con enviar al campo de concentración a «quienes aún piensen que pueden tratar a los animales como una propiedad inanimada».[62]

3, Garland E. Alien rememora cómo la eugenesia norteamericana —la más avanzada al inicio del siglo XX— surgió en un contexto agrícola.[63] Su primera organización nació de la colaboración entre la American Breeders Association, la Minnesota Agricultura! Station y la escuela de agricultura de Cornell. El propio Charles B. Davenport, considerado el padre de la disciplina,[64] había intentado, en un primer momento, poner en funcionamiento una empresa agrícola bajo la dirección del Departamento de Zoología de la Universidad de Chicago, para experimentar con las teorías mendelianas en animales domésticos. Posteriormente, se había dirigido a la Fundación Carnegie, de Washington, solicitando financiamiento para una serie de investigaciones sobre hibridación y selección de plantas. Por último, en 1910, con fondos otorgados

[61] Cf. J. Kotek y P. Rigoulot, *Le siécle des camps,* París, 2000 [traducción italiana: *II secólo dei campi,* Milán, 2001, pág. 237],

[62] Cf. R. N. Proctor, *La guerra dilíitleral cancro, op. cit,* pág. 151.

[63] *G.* E. Alien, «Chevaux de course et chevaux de trait. Métaphores et analogies agricoles dans l'eugénisme américain 1910-1940», en J.-L. Fischer y W. H, Schneider (comps.), *Histoire de la généüque. Pratiques, techniques et théoríes,* París, 1990, págs. 83-98.

[64] De C. B. Davenport, véase especialmente ***Beredity in relatioa to augenics,*** Nueva York, 1911.

por las familias Harriman y Rockefeller, había creado en Cold Spring Harbor un nuevo centro de experimentación genética, el Eugenios Records Office, para estudiar la herencia en el hombre. Esta sucesión de iniciativas es ampliamente significativa en cuanto a la relación que la eugenesia establecía entre seres humanos, animales y plantas. Por lo demás, los periódicos que aparecieron en aquel contexto —especialmente, *American Breeders' Magazine, The Journal of Heredity* y *Eugenical News*— publicaban habitualmente trabajos en los que, sin solución de continuidad, se pasaba de la selección de los pollos y los cerdos a la de los hombres. Si un campesino o un criador puede favorecer una mejor reproducción de hortalizas y conejos, o interrumpir una descendencia defectuosa, ¿por qué —se preguntaban los sostenedores de la nueva ciencia— habría que comportarse de distinta manera con el hombre? Ya en 1892, Charles Richet (después vicepresidente de la Sociedad Eugenésica Francesa, y premio Nobel en 1913) profetizaba que pronto «no nos contentaremos con perfeccionar los conejos y los pichones: también procuraremos perfeccionar a los hombres».[65] Esta profecía tendría su más conspicua confirmación algunas décadas más tarde, cuando Walther Darré, ministro de Alimentación del Reich, aconsejara a Himmler «fijar la atención ya no en los cruces de verduras y la cría de pollos, sino en los seres humanos».[66] Dos libros publicados con un año de diferencia, *L'élevage humain,* de M. Boigey,[67] y *Le harás humain,* deA. Binet-Sanglé,[63] dejan percibir ya en sus títulos esta deriva general del discurso antropológico hacia el zoológico o, como decíamos, la plena

[65] G. Richet, «Dans cent ans», en *La JReuue Scientifique,* 12 de marzo de 1892, pág. 329.

[66] Cf. R. J. Lifton, /*medid nazisti, op. cit,* pág. 365.

[67] M. Boigey, *L'élevage humain,* París, 1917.

[33] A. Binet-Sanglé, Le *harás humain,* París, 1918.

superposición de ambos: «Consideremos fríamente el hecho de que constituimos una especie animal —exhorta el doctor Valentino— y, ya que se acusa de degeneración a nuestra raza, intentemos aplicar para su mejoramiento algún principio de cría: reglamentemos la fecundación».[69] Ya Vacher de Lapouge había incluido en su proyecto de *Sélections sociales* las prestaciones de un «grupo muy reducido de varones de absoluta perfección [. . .] para mseminar a todas las hembras capaces de perpetuar la raza».[70] Pero la más fiel plasmación de lo que Just Sicard de Plauzoles llamaba «zootecnia humana»[71] fue, sin duda, la organización *Lebensborn,* «fuente de vida», fundada por Himmler en 1935: para aumentar la producción de ejemplares perfectamente arios, algunos miles de niños de sangre alemana fueron raptados a sus respectivas familias en los territorios ocupados y puestos bajo la tutela del régimen.

Así como la eugenesia «positiva» apuntaba a las fuentes de la vida, la negativa, que acompaña a la primera como condición necesaria, respondió en el mismo terreno. Por cierto, la eugenesia negativa dirigía su vigilancia a todos los posibles canales de contagio degenerativo, desde la inmigración hasta los matrimonios, regulados por normas de homogeneidad racial cada vez más drásticas. Pero «el punto esencial [. . .] por su alcance bio-sociológico» —como lo expresó un eugenista italiano—[72] seguía siendo la esterilización. Incluso la segregación no fue considerada tanto

[69] C. Valentino, *Le secret professionel en médecine,* París, 1903, pág. 28. Sobre todos estos autores y escritos, véase ahora la sumamente útil *Histoire de l'eugénisme en Frunce,* **de** A. Carol, París, 1995, de la que he obtenido diversas sugerencias.

[70] G. Vacher de Lapouge, *Sélections sociales,* París, 1896, págs. 472-3.

[71] J. Sicard de Plauzoles, *Principes d'hygiene,* París, 1927.

[72] A. Zuccarelli, *II problema capitule dell'«Bugenica»,* **Nocera Inferiora,** 1924, pág. 2.

una restricción de la libertad personal como una eliminación de la posibilidad de procrear, una forma de esterilización a distancia. De hecho, a algunos *«feeble-minded»* se les ofreció la opción entre segregación y esterilización. Esta última es la modalidad más radical de inmunización, pues interviene verdaderamente en la raíz, en el punto originario de transmisión de la vida. A diferencia del asesinato, no bloquea la vida en cualquier momento de su desarrollo, sino en su mismo surgimiento. Impide la génesis, impide a la vida dar vida, desvitaliza anticipadamente la vida. Puede parecer paradójico que se quisiera detener la degeneración, cuyo resultado final era la esterilidad, por medio de la esterilización, pero hay que tener en cuenta que esta antinomia, el redoblamiento negativo de lo negativo, es parte integrante de la lógica fnmunitaria, está incluso en su base. Por eso, los eugenistas jamás cedieron en la cuestión de la esterilización, y los nazis hicieron de ella una bandera de su propia biotanatología. Por cierto, en Texas, ya desde 1865 se castraba a los criminales; pero lo que entonces era considerado sobre todo un castigo, con el desarrollo de la obsesión eugenésica pasó a ser algo distinto. Se trataba del principio según el cual el cuerpo político debe ser preventivamente vacunado contra toda enfermedad que pueda alterar su función autoconservativa.

Cuando Carrie Buck, una muchacha de Virginia, débil mental al igual que su madre, fue condenada a la esterilización, recurrió primero a la Corte del Condado, después a la Cámara de Apelaciones y por último a la Corte Suprema Federal, denunciando la violación de la XIV enmienda, según la cual «nadie puede ser privado de su vida, libertad o propiedad sin un proceso justo». Este último recurso fue también rechazado, con esta motivación aducida por el juez eugenista Oliver Wendell Holmes: «Es mejor para todo

el mundo que, en vez de ajusticiar por crímenes a los descendientes de degenerados, o dejarlos morir de hambre por su imbecilidad, la sociedad pueda impedir la continuación de su especie a aquellos que son manifiestamente inaptos. El principio que sostiene la obligatoriedad de las vacunas es lo suficientemente amplio como para incluir la sección de las trompas de Falopio [...] Tres generaciones de imbéciles son suficientes».[73] La muchacha, considerada como «pobre basura blanca» *(poor white trash),* fue esterilizada junto con otros 8.300 ciudadanos de Virginia.

4. El primer procedimiento inmunitario de la eugenesia es la esterilización; el último —en el significado más definitivo de la expresión— es la eutanasia. En un léxico biopolítico transformado en su contrario, al «buen» nacimiento —o al no-nacimiento— únicamente puede responder la «buena» muerte. En época reciente, los estudiosos han dirigido la atención al libro del jurista Karl Binding y el psiquiatra Alfred Hoche publicado en 1920 con el título *Die Freigabe der Vernicktung lébensunwerten Lebens* (La autorización del aniquilamiento de la vida indigna de ser vivida).[74] Pero ese texto, que parece inaugurar mi género nuevo, es ya resultado de un itinerario que, al menos en Alemania, inicia otro trabajo igualmente significativo. Me refiero al ensayo de Adolph Jost, *Das Recht auf den Tod* (El derecho a la muerte),[75] que veinticinco años antes había introducido el concepto de *negativen*

[73] **Cf. A. Santosuosso,** *Carpo e liberta. Una storia tra dirilio e scienza,* **Milán, 2001, págs. 105-6. Sobre la biopolítica norteamericana y sus estrechos vínculos con la Alemania nazi, cf. S. Küll,** ***The*** *Nazi connection: Eugenios, American racism and Germán National-Socialism,* **Nueva York, 1994.**

[74] **K. Binding y A. Hoche,** *Die Freigabe der Vernichtung lébensunwerten Lebens: ihr Mass und ihre Form,* **Leipzig, 1920.**

[75] **A. Jost,** *Das Recht auf den* ***Tod:*** *sociale Studie,* **Gotinga, 1895.**

Lebenswert, esto es, «vida sin valor». En sus páginas se sostenía el derecho a interrumpir la vida en casos de enfermedad incurable. Mas hay algo que establece una diferencia, incluso respecto de la eugenesia anglosajona; el paulatino desplazamiento de ese derecho de la esfera del individuo a la del Estado. Mientras el primero conserva el derecho-deber de recibirla muerte, sólo el segundo posee el de darla: cuando está en juego la salud del conjunto del cuerpo político, la vida de cada cual que no se conforme a ese interés tiene que permanecer disponible para su interrupción. Por lo demás, se pregunta Jost, ¿ello no sucede ya en caso de guerra, cuando el Estado ejerce el derecho de sacrificar en esta la vida de sus propios soldados para el bien común? Lo novedoso, en relación con un argumento en definitiva tradicional, reside en que la muerte dada por la medicina no queda incorporada a la categoría de guerra tanto como esta última deviene inscripta en una visión biomédica de la que es parte integrante la eutanasia.

Sin embargo, hay que señalar, en relación con este marco, que el ensayo de Binding y Hoche marca una transición categorial que no es en absoluto irrelevante, no sólo en el plano de la cantidad —dado que a los enfermos incurables se suman, como objetos potenciales de eutanasia, los débiles mentales y los niños deformes—, sino también en el de la argumentación. Desde este punto de vista, se podría decir que las respectivas competencias —jurídica y biológica'— de los autores alcanzan mía estrecha integración, que hace de cada una no sólo la justificación formal, sino también el contenido de la otra. Como si el derecho-deber de muerte, antes que descender desde lo alto en calidad de decisión soberana sobre el cuerpo de los ciudadanos, emanara de la conformación vital de estos: para ser aceptada, la muerte no debe aparecer como la negación de determinadas condiciones de vida, sino

como su resultado natural. Así, Binding se preocupa por asegurar la posición legal de los médicos comprometidos con la eutanasia, mediante un complejo trámite de solicitud de aprobación a quien no es considerado capaz de darla, mientras que Hoche saltea la espinosa cuestión jurídica a través de criterios puramente biológicos; esa muerte es jurídicamente inobjetable no porque la justifiquen superiores requerimientos colectivos, sino porque las personas a las que alcanza están *ya* muertas. La meticulosa búsqueda léxica de expresiones adecuadas para su situación dividida—«semi-hombres», «seres averiados», «mentalmente muertos», «cascaras humanas vacías» *(Leere-Menschenhülsen),* «existencia-lastre» *(Ballastexistenzen)*— tiene el objetivo de demostrar que en su caso la muerte no llega desde afuera, porque desde un principio es parte de esas vidas. O, con más precisión, de esas *existencias.* Este es el término resultante de sustraer la vida a sí misma. Una vida habitada por la muerte es mera carne, existencia sin vida.

Precisamente, *Dasein ohne Leben* (Existencia sin vida) era el título de la película que se rodó más tarde para la instrucción del personal del programa nazi de eutanasia T4. Por otra parte, ya fütler había contrapuesto existencia y vida, conforme a una explícita jerarquía de valores: «A partir de un mecanismo muerto, que sólo puede reivindicar la existencia por la existencia, debe formarse un organismo vivo con el fin exclusivo de servir a una idea superior».[76] La existencia por la existencia, la mera existencia, es la vida muerta o la muerte que vive: carne sin cuerpo. Para resolver el aparente retruécano semántico de «una vida que no merece vivir», presente en el título del libro de Binding y Hoche, basta con sustituir el primer término por «existencia». Las piezas encajan inmediata-

[76] **R. J. Lifton,** *Imedici nazisti, op. cit,* **pág.** 33.

mente: la vida que no vale la pena vivir es la existencia desprovista de vida, la vida reducida a pura existencia.

La brecha entre existencia y vida en cuanto a valor halla su más evidente confirmación en un correlativo desdoblamiento de la idea de humanidad. Conocemos los distintos umbrales cualitativos que en ella introdujo la antropología alemana de esa época: la *humanitas* es extendida hasta abarcar algo que no le pertenece e incluso niega su esencia. Ahora bien: esta variedad de tipologías antrópicas requiere una diferenciación análoga en la actitud de quien se refiera a ellas desde un punto de vista normativo; no es éticamente humano relacionarse con diversos tipos de hombre con idéntica actitud. Ya Binding y Hoche alertaban en contra de «un concepto henchido de humanidad» y de «sobrestimar el valor de la vida en cuanto tal».[77] Pero otros le oponían una humanidad diferente y más elevada, no sólo ante el cuerpo colectivo liberado del peso improductivo de los *Minderwertigen,* sino también ante estos últimos. En ese sentido, con el Programa T4 en pleno funcionamiento, el profesor Lenz declaraba que «la discusión actual sobre la así llamada eutanasia [. ..] fácilmente puede malinterpretarse, como si se tratase de una cuestión esencial de salvaguardia de la herencia. Quisiera evitar esto. De hecho, se trata de una cuestión de humanidad».[78] Lenz, por lo demás, no hacía otra cosa que expresar acabadamente un razonamiento iniciado tiempo atrás. La eutanasia como *Gnadentod,* «muerte por gracia», «muerte piadosa», o «misericordiosa» —por el cuchillo de hoja corta llamado «misericordia» con que antaño se ponía fin a los sufrimientos de los moribundos, se-

[77] **A. Hoche,** *Ärztliche Bemerkungen, en Die Freigabe, op. cit,* **págs. 61-2.**

[78] **Cf. B. Müller-Hill,** *Scienza di morte, op. cit,* **pág. 52.**

gún el eugenista italiano Enrico Morselli—,[79] es resultado de la inversión conceptual que hace de la víctima el beneficiario de su propia eliminación. Si el nacimiento constituye el mal —por haber nacido contra la voluntad de la naturaleza—, el único modo de salvar de esa condición infrahumana al malogrado es restituirlo a la muerte, librándolo así de una vida inadecuada y opresiva. Por ello, el libro inmediatamente posterior al de Bmdmg y Hoche se titula *Die Erldsung de?- Menschheit vom Elend* (Librar del sufrimiento a la humanidad).[80] «Libera a quienes no puedes curar» también era la invocación con que terminaba la película *Existencia sin vida.* En Francia, donde la eutanasia de Estado, en verdad, nunca fue efectivamente practicada, Bfnet-Sanglé, en *h'art de mourir,* sugiere que a la liberación final mediante gas la preceda una inyección de clorhidrato de morfina, que lleva a su beneficiario a un primer grado de «beatitud»,[81] en tanto que Richet, premio Nobel, sostiene que los recién nacidos eliminados no sufren y que, si pensaran, estarían agradecidos hacia quien les ahorra las incomodidades de una vida defectuosa.[82] Antes que ellos, ya el doctor Antoine Wylm había advertido que

> **.. .a seres semejantes, incapaces de una vida consciente y verdaderamente humana, la muerte depara menos sufrimientos que la vida. Sé bien que no tengo grandes probabilidades de ser escuchado. La eutanasia, que considero moral y justa, será objetada con miles de razonamientos en los cuales la razón no tendrá participación alguna, pero tendrá**

[79] **E. Morselli,** *L'uccisione pietosa,* **Turín, 1928, pág. 17. Nótese que el libro de Morselli se presenta como una rectificación en sentido moderado de las tesis de Binding y Hoche.**

[80] **Ernst Mann (seudónimo de Gerhard Hoñnann),** *Die Erldsung der Menschheit vom Elend,* **Weimar, 1922.**

[81] **C. Binet-Sanglé,** *L'art de mourir. Béfense et technique du suicida secondé,* **París, 1919.**

[82] **C. Richet,** *Sélections sociales, op. cit,* **pág. 168.**

plena cabida el sentimentalismo más infantil. Aguardemos el momento propicio.[83]

4. *Genocidio*

1. Ese momento llegó a comienzos de 1939, cuando Karl Brandt, médico de confianza de Hitler, y Philipp Bouhler, jefe de la Cancillería del Reich, recibieron el encargo de proceder a la eutanasia de los niños menores de tres años sospechosos de padecer «graves enfermedades hereditarias», tales como idiocia, mongolismo, microcefalia, hidrocefaha, malformaciones y condiciones espásticas. La oportunidad para esta disposición —cuidadosamente preparada por la difusión de algunas películas referidas a las condiciones de vida infrahumanas de los disminuidos; por ejemplo, *Das Erbe* (La herencia), *Opfer der Vergangenheit* (Víctima del pasado) e *Ich klage an* (Yo acuso)— fue la solicitud dirigida a Hitler para que autorizase la eliminación de un niño llamado Knauer, ciego y carente de una pierna y un brazo. No bien se otorgó benévolamente esa «gracia», fue instituido un Comité del Reich para el relevamiento científico de enfermedades hereditarias y congénitas graves, dirigido por Hans Hefelmann (graduado no justamente en medicina, sino en economía agraria), además de una serie de centros, caracterizados como «instituciones especializadas pediátricas» o aun como «instituciones terapéuticas de convalecencia», donde se dio muerte a miles de niños, mediante inyecciones de veronal o dosis mortales de morfina y escopolamina. En octubre de ese mismo año, el decreto se extendió también a los adultos, bajo la denominación de «Programa T4», por tener su do-

A. Wylm, *La moróle sexuelle,* **París, 1907, pág. 280.**

micilio en Tiergarten 4, Berlín. Que se lo antedatara como del I° de septiembre, para conectarlo directamente con el día del estallido de la^Segimda Guerra Mundial^es el signo más claro del carácter tanatológico de la bionolítica nazi y, a la par, del carácter biopolítico dela_guerra moderna: sólo en la guerra se mata con un fin terapéutico, para la salvación vital del propio pueblo. Por lo demás, el programa de eutanasia se extendía también geográficamente con el avance de las tropas alemanas hacia el Este: a los seis principales centros de eliminación alemanes de Hartheim, Sonnensteim, Grafeneck, Bernburg, Brandeburgo y Hadamar se sumaron, entre 1940 y 1941, los campos polacos de Chelmno, Belzec, Sobibór y Treblinka. Mientras tanto, con la difusión de ese «tratamiento especial» a los prisioneros de guerra, al Proyecto T4, todavía ejecutado por médicos, lo había sucedido la Operación 14fL3 (por el número de referencia en los documentos de la Superintendencia de los Campos), también orientada desde una perspectiva médica, pero bajo el control directo de las SS. Aquella constituyó el puente hacia el verdadero exterminio: el 20 de enero, en la así llamada Conferencia de Wannsee, convocada por Reiohard Heydrich, se decidió la Solución Final para todos los judíos.

Es lo que se denomina «genocidio». Este término —acuñado en 1944 por Raphael Lemkin, profesor de Derecho Internacional en la Universidad de Yale—[84] fue desde un principio objeto de dudas y discusiones.[85] Formado por un híbrido entre la raíz griega *genos y* el sufijo latino *-cicla* (de *caedere),* pronto se vio

[84] R. Lernkin, *Axis rule in occupied Europe* (1944), Washington, 1994.

[85] Para la extensa bibliografía sobre el tema, remito a *Genoclde. A crilical bibliography review,* 2 vols., Londres, 1988 *y* 1991, como también a Y. Ternon, *L'état criminel,* París, 1995 [traducción italiana: *Lo Stato crimínale, [genocidi del XX. secólo,* Milán, 1997].

ligado, en un mtrincado nudo, con otros conceptos afines, pero no idénticos: en primer lugar, el de «etnocidio» y el de «crimen de lesa humanidad». ¿Qué diferencia la matanza colectiva del *genos* de la del *éthnos?* ¿Da lo mismo que los perseguidores hablen de «pueblo» o de «raza»? ¿Cuál es la relación entre el crimen de genocidio y el que se concibe contra la especie humana toda? A esta primera dificultad terminológica se suma otra de carácter histórico: dado que el sujeto del genocidio es siempre un Estado y que todo Estado es creador de su propio derecho, es improbable que aquel que lo cometa proporcione una definición jurídica del crimen perpetrado por él mismo. Dicho esto, entre los estudiosos hay acuerdo en que se requieren, al menos, las siguientes condiciones para que pueda hablarse de genocidio: 1) que un Estado soberano declare su intención de eliminar a un grupo homogéneo de personas; 2) que dicha supresión sea potencialmente integral, esto es, que afecte a todos sus miembros; 3) que ese grupo sea eliminado en cuanto tal, no por motivos económicos o políticos, sino en razón de su constitución biológica misma. Evidentemente, el genocidio judío por parte de los nazis satisface todos estos criterios. Pero su especificidad la define otro factor, relacionado con el rol simbólico y material de la medicina, ya citado varias veces: se trata de la finalidad terapéutica que se asignó desde un principio al exterminio. Sus ejecutores estaban convencidos de que sólo ello permitiría restablecer la salud del pueblo alemán. Conioj^elajyj^
nesung (cura) en rehyá^uj^on. la masacre en pleno desarrollo, unjijínicajía^
degeneración, regeneración y genocidio: Igj^genoración vencejila degeneración mediante el genocidio.

En esta tesis convergen los autores que, explícita o implícitamente, insistieron en la caracterización biopolítica del nazismo: la creciente implicación entre

(1) "destrucción" hfea.

política^ vida)introdujo en esta última la fisura normativa entre quienes deben vivir v quienes deben morixTLo que el paradigma inmunitario agrega a este panorama es el reconocimiento de la tonalidad homeopática de la terapia nazi. La enfermedad quélos nazis combatieron a muerte no era otra que lajmierte misma. Lo que querían matar en el judío —y en todos los tipos humanos asimilados a este—• no era lavida, sino la presencia en ella de la muerte: una vida ya muerta en cuanto marcada hereditariamente por una deformación originaria e irremediable. Se quiso evitar a cualquier precio que una vida habitada y sojuzgada por la muerte contagiase al pueblo alemán. Y, al parecer, el único modo de hacerlo era precipitar la «labor de lo negativo»: hacer propio el deber natural, o divino, de conducir a la muerte la vida ya prometida a ella. En este caso, la muerte se volvía, a la vez, objeto e instrumento de la cura, el mal y el remedio. Esto explica el culto alñsmüertos que marcó por entero la breve vida del Reich: lajuerza para oponer resistencia contra la infección mortal que amenazaba a la raza elegida sólo podía llegar_dejng antepasados muertos, tíólo ellos podían transmitir a sus descendientes etcoraje de dar, o de recibir, una muerte purificadora, «. > frente a esa otra muerte que crecía como un hongo venenoso en el suelo de Alemania y de Occidente. Esto juraban las SS en un compromiso solemne que parecía corresponderse con la naturaleza y con el destino del pueblo alemán. A la presencia de lo muerto en lo vivo —esto era la degeneración— había que responderle templando la vida en el fuego sagrado de la muerte. Dando muerte a una muerte que había adoptado la forma de la vida y así invadía todo espacio de ella. A esta muerte engañosa y reptante había que bloquearla con la ayuda de la Gran Muerte redentora legada por los héroes germánicos. Con ello, los muertos se tornaban a la vez gérmenes infecciosos y agen-

tes inmunitarios, enemigos que abatir y protección que activar. Atrapado por esta doble muerte —por su urfinito redoblamiento—el nazismo terminó triturado en sus engranajes. Potenció su propio sistema ñ> munitario hasta el punto de convertirse en su presa. Por otra parte, morir es la única manera en que un organismo individual o colectivo puede salvaguardarse definitivamente del riesgo de la muerte. Es lo que Hitler, antes de suicidarse, pidió que hiciera el pueblo alemán.

2. Si esta fue, en términos generales, la lógica mortífera de la trayectoria nazi, ¿cuáles fueron sus escansiones decisivas, sus principales dispositivos inmunitarios? Cabría señalar fundamentalmente tres. El primero es la *normativización absoluta de la vida.* Es lícito afirmar que en él, por primera vez, se superponen completamente los dos vectores semánticos de la inmunidad —el biológico y el jurídico—, según el doble registro de la biologización del *nomos* y la juridización del *bíos.* Ya sabemos cómo creció la influencia de la biología, en particular de la medicina —cambio registrado en esos años en todos los ejes de la experiencia individual y colectiva—. Los médicos, que ya en la Alemania gunlermfna y en la República de Weimar gozaban de autoridad y prestigio, adquirieron cada vez mayores poderes en ámbitos hasta entonces reservados a otras competencias. En especial, su presencia adquirió peso en las salas de los tribunales, donde estuvieron a la par de los jueces, y en ocasiones los superaron, en cuanto a la aplicación de normas restrictivas y represivas. Por ejemplo, la comisión encargada de seleccionar a los individuos que serían sometidos a la esterilización estaba compuesta, así como el tribunal de apelación, por un juez y dos médicos. Cuanto más se ampliaban las categorías sujetas a juicio, en el ámbito, prácticamente ilimitado, de la

deformidad racial y de la desviación social, tanto más crecía el poder médico, en conjunción con el de psiquiatras y antropólogos. Las leyes de Nuremberg sobre la ciudadanía y la «protección de la sangre y del honor del pueblo alemán» produjeron un fortalecimiento adicional de los doctores en medicina. Cuando, por último, se iniciaron los programas de eutanasia y entraron en funcionamiento los campos de concentración, los médicos alcanzaron, como vimos, el estatuto de sacerdotes de la vida y de la muerte.

Este primer aspecto, atribuible a la biologización del derecho, no debe opacar la otra cara de la moneda, vale decir, el constante aumento del control jurídico —y, por consiguiente, político— de la medicina. De hecho, cuanto más se transformaba el médico en funcionario público, tanto más perdía autonomía respecto de la administración estatal, de la que en última instancia no dejaba de depender. Lo que iba produciéndose, en suma, era una neta transformación de la relación entre paciente, médico y Estado: mientras se atenuaba el vínculo entre los dos primeros términos, se estrechaba entre el segundo y el tercero. Cuando el tratamiento, y aun el diagnóstico previo, se volvían una función ya no privada, sino pública, el médico no asumía la responsabilidad ante el paciente, sino ante el Estado, único depositario, por otro lado, del secreto referido a las condiciones del paciente, antes reservado al saber médico. Como si el papel de sujeto pasara del enfermo —para ese entonces, vuelto mero objeto de definición biológica, no de cuidado—• al médico y, a su vez, de este a la institución estatal.[86] Además, como confirmación de este paulatino relevo, las leyes raciales de 1935 no fueron preparadas, como las del año anterior, por una comisión de expertos, sino di-

[86] Cf., al respecto, A. Carol, *Histoire de l'eugénisme en Franca, op. cit,* págs. 145 y sigs.

rectamente por personal político. Por otra parte, si bien las disposiciones concernientes a enfermedades hereditarias aún requerían una apariencia de evaluación científica por parte de los médicos, las concernientes a la discriminación racial eran confiadas al puro arbitrio: antes que reflejar distintas cesuras biológicas dentro de la población, las creaban de la nada. Los médicos debían tan sólo legitimar con su firma decisiones tomadas en el ámbito político, traducidas en leyes por los nuevos códigos jurídicos del Reich. De este modo, la biologización del espacio antes reservado a la ciencigjurídica tenía comr¿contrapartidaünájuridizadónjpolítica del ámbito bjnlngicoT^Para aprehenderlaesencia de la biopolíticanazi £o*se debe perder de vista nunca el entrelazamiento de ambos fenómenos. El poder médico y el poder político-jurídico parecen rebasarse mutuamente de manera alternada, hasta alcanzar inevitablemente, al final, una superposición integral: la reivindicación de la primacía de lavida provoca su absoluta subordinación a la política.

El campo de concentración, y luego de exterminio, es la más sintomática figura de ese quiasma. Ya el vocablo «exteiminio» (de *exterminare)* remite a una salida fuera de los términos, como también la palabra «eliminación» alude a franquear el umbral que los romanos llamaban *limes*. Naturalmente, el carácter estructuralmente aporético del campo residía en que ese «fuera» o ese «más allá» estaban constituidos como un «dentro» tan «concentrado» como para imposi-

[87] Además del libro de P. Weindling, ***Health,*** *race and Germán* ***politics*** *betwee?i national unification andNazism 1870-1945,* rico en informaciones valiosas sobre la relación entre medicina y política desde la Alemania guillermina basta la Alemania nazi, véase, en particular, M. Pollak, «Une politique scientifique: le concours de raiathropologie, de la biologie et du droit», en *La politique nazie d'extermination,* compilación al cuidado de F. Bédarida, París, 1989, págs. 75-99.

bilitar toda fuga. Precisamente en cuanto «abierto» —con respecto al modelo cerrado de la prisión—, el campo resultaba definitivamente clausurado. Cerrado —diríase— por su misma apertura, así como destinado a la internación por su exterioridad. Ahora bien: esta condición a todas luces autocontradictoria no es sino expresión de la indistinción, que en él se producía, entre el horizonte de la vida y el de un derecho enteramente politizado. Al aferrar sin mediaciones la vida —antes que una dimensión formal de ella—, el derecho no puede ejercerse más que en nombre de algo que a la vez lo absolutiza y lo suspende. Contra la convicción común de que los nazis se limitaban a destruir la ley, ha de afirmarse que la extendieron hasta incluir en ella aun aquello que manifiestamente la excedía. Mientras aseguraban que la hacían derivar de la esfera de la biología, entregaban al mando de la norma el ámbito de la vida por entero. El campo de concentración no es, por cierto, el lugar de la ley, pero tampoco es el de la mera arbitrariedad, sino más bien el espacio antinómico donde el arbitrio se torna legal y la ley arbitraria. En su constitución material, refleja la forma más extrema de la negación inmunitaria. No sólo porque superpone de manera definitiva los procedimientos de segregación, esterilización y eutanasia, sino porque, además, anticipa todo cuanto podría exceder a su resultado mortífero. Destinado a encerrar a autores de crímenes todavía no cometidos y por consiguiente, no juzgables sobre la base de los ordenamientos vigentes, se configura como una «detención preventiva» *(Schutzhaftlager)*, tal como anunciaba la inscripción colocada sobre la entrada en Dachau. Lo que se detenía preventivamente, esto es, se destituía por completo, era la vida en cuanto tal, sometida a una presuposición normativa que le impedía toda salvación.

3. El segundo dispositivo inmunitario del nazismo es el *doble cierre del cuerpo:* el cierre de su cierre. Es lo que Emmanuel Levinas deñnió como la absoluta identidad entre nuestro cuerpo y nosotros mismos. En relación con la concepción cristiana —y también, de distinta manera, con la tradición cartesiana—, se derrumba todo dualismo entre el yo y el cuerpo. Estos coinciden de una forma que ya no admite distinción alguna: el cuerpo ya no es solamente el lugar, sino la esencia, del yo. En este sentido, bien cabe afirmar que «lo biológico, con toda la fatalidad que conlleva, se vuelve mucho más que un *objeto* de la vida espiritual: llega a ser el corazón de esta».[88] Conocemos el papel que desempeñaron en esta concepción la teoría de la transmisión del plasma germinativo y la de la herencia psicosomática, consecuencia de la primera, gl^ hombre está enteramente determinado por el pasado que lleva dentro, y que se reproduce en la continuidad delasgejD^ra^iones ,Xevinas emplea los términos «encadenamiento» *{enchainement)* y «clavado» *(étre rivé)* al ser biológico propio, que aportan el sentido matérico de este abrazo, imposible de evadir.[89] Antes que in-^ tentar vanamente atenuar su fuerza, conviene aceptarlo simultáneamente como destino y como deber. Y esto vale tanto para aquel a quien ese destino golpea como una condena sin remisión —el hombre inferior—, como para quien reconoce en él la señal de una superioridad que ha de afirmar. En cualquiera de los

[85] **E.** Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'kitlérisme* (1934), París, 1997, con un importante ensayo de M. Abensour [tra-.ducción italiana: *Alcune riflessioni sulla filosofía dell'hitlerismo,* Macerata, 1996, con una introducción de G. Agamben, pág. 31],

[89] La imposibilidad de evasión es central en el ensayo de E. Levinas, *De l'éuasion,* al cuidado de **J.** Rolland, París, 1982. Según creo, no **se** lia reparado en que ese mismo tema ya había sido tratado en el drama de Brieux titulado, justamente, *L'éuasion (comedie en trois actes),* Pa**rís, 1910, en el** cual primero se afirma y luego se impugna la idea **de que no se** puede curar una enfermedad hereditaria.

casos, es preciso adherir a ese estrato natural del cual es imposible escapar. He aquí lo que entendemos por doble cierre: el nazismo toma el hecho biológico como una verdad última, en cuanto primera, conforme a la cual la vida de cada uno está expuesta a la alternativa final entre prosecución e interrupción.

Esto no significa que se resolviera en un materialismo absoluto, en una versión radicalizada del evolucionismo darwiniano. Si bien existió efectivamente una tendencia en este sentido, siempre hubo otra que la acompañó y la complicó, en la cual algunos quisieron percibir unajguerte de racismo espiritual representado, por ejemplo, por la postura de Rosenberg. En realidad, lejos de entrar en contradicción, ambas líneas hallaron desde un principio un punto de tangencia precisamente en lo que se decía. Ninguno de los teóricos nazis negó, aquello que se suele denominar «alma» o «espíritu»,pero, antes que punto de apertura del cuerpo hacia la trascendencia^ el nazismo lo con-*virüóen.* el medio para su renovado y más defimSvo cierre. En este sentido, el juma es el cuerpo del cuerpoTel cierre de su cierre, aquello que nos encadena, üicluso si se lo considera subjetivamente, a nuestro encadenamiento objetivo. Ella es el punto de coincidencia absoluta del cuerpo consigo mismo, la consumación de toda desviación interna, la imposibilidad de cualquier superación.[90] Así, más que de reducción del *bíos* a la *zoé* —o a la «pura existencia», que los nazis siempre contrapusieron a la plenitud, incluso espiritual, de la «vida»—, debe hablarse de esriiritnali^ación de la *zoé* y biologización del espíritu.[91] El nombre

Vida → existencia esp

[90] Sobre esta dialéctica de incorporación, cf. C. Lefort, «L'image du corps et le totalitarismo^ en *L'inue?ition démocratique,* París, 1994 [trad. italiana: «L'immagine del corpo e il totalitarismo», en S. Forti (comp.), *La filosofía di fronte all'estremo,* Turín, 2004, págs. 159-76].

[91] Este doble procedimiento de biologización del espíritu y de espiritualización del cuerpo constituye el núcleo de la biopolítica nazi. **Vea-**

La verdad del ser del Dasein se

Sigue puesta en su negatividad.

adoptado por esta superposición, fue *raza.* Esta es, a la vez, el carácter espiritual del cuerpo y el carácter biológico del alma: aquello que otorga a la identidad del cuerpo consigo mismo mi significado que excede los límites individuales del nacimiento y de la muerte. Cuando Vacher de Lapouge escribía que «lo inmortal no es el alma, personaje ducToso y probablemente imaginario, sino el cuerpo o, más bien, el plasma germinativo»,[92] anticipaba lo que el nazismo habría de elaborar definitivamente. Acaso la más acabada definición de esta"**t5j**^eogonía sea la del manual de eugene**sia** y ***h*** **pr**pncia racial de Yer^cjruer. A diferencia del viejo Estado alemán y de las democracias actuales, en cuyo seno se entiende por pueblo la suma de los ciudadanos, esto es, de los individuos que habitan el territorio del Estado,

> **... en el Estado étnico, nacionalsocialista, entendemos por «pueblo» o «efcnia» una unidad espiritual y biológica [.,.] la mayor parte del pueblo alemán constituye una gran comunidad de antepasados, es decir, una solidaridad consanguínea. Esta** iinjdnd HnMgíp^dp.l **pueblo es el fundamento del *cuerpo étnico,* estructura orgánica de carácter totalitario, cuyas distintas partes son componentes de un mismo todo.**[93]

Es otro redoblamiento, o extensión, de ese cierre del cuerpo sobre sí mismo que el nazismo convirtió *en.* centro de su propio sistema inmunitario. A la primera operación, aún individual, de^ncorporación del yo

se, al respecto, el capítulo «Politique biologique» de la *Anthologie de la nouuelle Europe,* **publicada por Alfred Fabre-Luce en la Francia ocupada (París, 1942), que incluye pasajes de Gobineau, Chamberlain, Barres, Rostand, Renán y Maurras junto a los de Hitler.**

[92] **G. Vacher de Lapouge,** *Les sélections sociales, op. cit.,* **pág. 306. Cf. también A. Pichot,Lo.** *société puré, op. cit.,* **págs. 124 y sigs.**

[93] **Para el manual de O. von Verschuer** *[Leüfaden der Rassenhygiene,* **Leipzig, 1941), torno la cita de la edición francesa,** *Manuel d'eugéllique et hérédité humaine,* **París, 1943, pág. 114.**

denj¿ro rlel cueipopropio le sigue una segunda, mediante la cual toaqmiembro corpóreo se halla a su vez incorporado en un cuerpo más grande que constituye la totalidad orgánica del pueblo alemán. Sólo esta segunda incorporación confiere a la primera su valor espiritual, no en contraposición con su configuración biológica, sino en razón de ella. Pero esto no agota la cuestión: lo que cqrmt-.tA hnH?,nntalfñente toxlos_los cuexr^o^Jndiiárluales .en el único cuerpo de lfl..romunidad alemana es.lalmea vertical del patrimonio hereditario «que, como un río, fluye de una generación a la siguiente».[94] Recién en este punto —en el cruce biopolítico de esta triple incorporación— el cuerpo de todo alemán se aunará por completo a sí mismo: no como meraTmaTéliá^carnalTelQ^tericli.'sin viga, sino como encarnación de la sustancia racial, de la cual recibe su fornía~eser^al la vida misma. Desde luego, a condición de que tenga la fuerza suficiente como para expulsar de sí todo aquello que, en la medida en que no le pertenece/bloquea su poder de expansión. Este resultado mortífero es una consecuencia inevitable de la primera parte del razonamiento; «Si se toma como punto de partida esfca noción de "pueolo" —concluye Verschuer—, la política demográfica es de *protección del cuerpo étnico,* mediante la preservación y mejora del patnmonio sano, la eliminación de sus elementos enfermos y la conservación del carácter racial propio del pueblo».[95] En este^marco conceptual, no era erróneo considerar el genocic^o como una necesidad espirjtualdel pueblo alemán: sólojñediante la amputación de suparteInfecta ese cuerpo podría experimentar completamente su propio cierre ^sohrp^si mismo'y, de este modo, la apropiación del cuerpo de cada uno de sus núembros: *«Dein Kórper gehórt dem Fuhrer»,*

[94] *Ibid.*
[95] *Ibid.,* **pág. 115.**

4) £=£3

tu cuerpo pertenece al Führer, estaba escrito en los afiches de Berlín. Cuando se le preguntó al médico nazi Fritz Klein cómo había logrado conciliar lo que había hecho con el juramento de Hipócrates, respondió: «Obviamente, soy un médico y deseo preservar la vida. Y por respeto hacia la vida humana extirparía un apéndice gangrenoso de un cuerpo enfermo. El judío es el apéndice gangrenoso en el cuerpo de la humanidad».[96] Colmado de sí mismo hasta el borde, el *Volkerkórper* alemán no podía vivir más que evacuando constantemente su carne purulenta: quizá por ello otro médico nazi había definido a Auschwitz como *anus mundi.*[97]

4. La *supresión anticipada del nacimiento* representa el tercer dispositivo inmunitario del nazismo. Supresión no sólo de la vida, sino de su génesis. En este sentido extremo debe entenderse la acertada afirmación de que «la esterilización era el pilar médico de la biocracia nazi».[98] No es una mera cuestión de cantidad. Por cierto, entre julio de 1933 y el inicio de la guerra, más de 300.000 personas fueron esterilizadas por diferentes motivos. Ni qué decir de los cinco años siguientes, cuando esa cifra creció desmesuradamente. Pero no se trata sólo de esto. En lo concerniente a la esterilización, en el nazismo hubo algo más, una suerte de exceso cuyo sentido aún no se ha comprendido plenamente. Para empezar, los nazis tomaron esas cifras, de por sí enormes, como una limitación temporaria respecto délo que debería hacerse a continuación. Lenz llegó a declarar que deberían esterilizar hasta a un tercio de toda la población alemana. Mientras se aguardaba ese momento, no se perdió el

[96] R. J. Lifton, / *medici nazisti, op. cit.,* págs. 31-2.
[97] *Ibid.,-pág.* 201.
^Jóid.pág, 47.

tiempo: en septiembre de 1934 se aprobó el decreto de aborto obligatorio para los padres degenerados; en junio de 1935, el de castración de los homosexuales; en febrero de 1936 se decidió esterilizar mediante rayos X a las mujeres mayores de treinta y seis años. Se diría que la elección del método apasionó especialmente a la medicina nazi. Cuando la práctica de la esterilización se extendió a los prisioneros, se desencadenó una verdadera batalla político-sanitaria, es decir, tanatopolítica, acerca de la más rápida y económica modalidad de operación, que tuvo como protagonistas al famoso ginecólogo Clauberg, inventor de la prueba de la acción de la progesterona y fervoroso partidario de la obstrucción de las trompas de Falopio, y, por otra parte, a Viktor Brack y Horst Schumann, propiciadores de los rayos Rontgen. El resultado de ambos procedimientos fue la muerte, entre atroces sufrimientos, de gran cantidad de mujeres.

Se sabe que, si bien se la efectuaba indistintamente a hombres y mujeres, estas últimas fueron las principales víctimas de la esterilización nazi, tanto por su cantidad (alrededor del 60%) como, en especial, por la frecuencia de los decesos (alrededor del 90%). Se las mutilaba con todos los pretextos posibles, incluso opuestos entre sí: por tener maridos psicopáticos, o bien, por el contrario, porque eran madres sin estar casadas. A las que se consideraba deficientes, en lugar de la normal ligadura de trompas, se les extirpaba el útero completo. Cuando algunas mujeres, ante la amenaza de esterilización, respondieron con una suerte de «embarazo de protesta», se les llegó a prescribir el aborto obligatorio hasta en el sexto mes de gravidez. En los campos de concentración, por lo demás, la maternidad era penada con la muerte inmediata. Considerar todo ello producto de la casualidad —o confundirlo con el mecanismo general de exterrninic)— sería perder de vista el significado profundo de la cuestión.

Si se tiene en cuenta que la ley sobre la esterilización fue, de hecho, la primera medida legislativa que tomaron los nazis en el poder, así como los niños fueron las primeras víctimas de la eutanasia, se vuelve evidente que se quería atacar el principio, incluso temporal, de la vida, la vida en estado naciente. Pero con esto no se terrniaa de enfocar una cuestión cuya complejidad reside en la circunstancia de que esas medidas mortíferas fueron adoptadas en medio de una campaña en favor de la natalidad, orientada a potenciar a la población germánica también en el aspecto cuantitativo." No es casual que el aborto voluntario estuviera prohibido como crimen biológico contra la raza, en tanto se destinaban fondos a la ayuda de las familias numerosas. ¿Cómo interpretar esta contradicción? ¿Qué significado tenemos que atribuir a tal copresencia de producción e interrupción de la vida? ¿Qué era, para los nazis, el nacimiento? ¿Qué vínculo tenía con la muerte?

Una primera respuesta a esta pregunta la hallamos en la distinción, que el nazismo quiso establecer en varias ocasiones, entre «regeneración» y «procreación»: el Estado debía favorecer a toda costa la primera, activada conforme a protocolos eugenésicos oficiales, y vigilar de cerca la segunda, espontánea e imprevista. Esto significa que bajo ningún aspecto los nazis fueron indiferentes al fenómeno biológico del nacimiento; se interesaron al máximo en él, pero haciendo que se subordinara directamente al mando político. Es el intercambio biopolítico que ya conocemos bien:

[99] Cf. G. Bock, «II nazionalsocialismo: polinche di genere e vita delle donne», en W.AA., *Storia delle donne in Occidente. II Novecento¡* Roma-Barí, 1992, págs. 176-212. De ella, cf. también*Zwangssterílisation im Nazionalsozialismus. Studien zur Rassenpalitik und Frauenpolitih,* Opladen, 1986. En general, respecto de las mujeres durante el nazismo, C. Koonz, *Mothers in the Fatherland. Women, tlxe family and the Nazi politics,* Nueva York, 1987.

el nacimiento, sobre la base de la herencia racial que transporta, se muestra determinante del nivel de ciudadanía en el Reich, según el principio, también etimológico, que lo relaciona con la nación. En el régimen nazi, más que en ningún otro, la nación pareció radicar en el nacimiento natural de los ciudadanos de sangre alemana. En realidad, también en este caso, lo que se presentaba como fuente del poder más bien derivaba de él: no era el nacimiento lo que determinaba el papel político del ser viviente, sino que su posición en el diagrama político-racial predeterminaba el valor de su nacimiento. Si este quedaba englobado en el recinto biopolítico destinado a la crianza, era aceptado y hasta estimulado; si caía fuera, era suprimido aun antes de anunciarse.[100] Cuando más tarde se llegó al exterminio indiscriminado, tampoco esto resultó suficiente. No bastó con impedir el nacimiento, ni meramente provocar la muerte. Se consideró un deber superponer ambas operaciones, dando muerte al nacimiento mismo. Interrumpir la vida era todavía poco: había que anular su génesis borrando también las huellas postumas; en este sentido, Hannah Arendt pudo escribir que «los internados se asemejan a individuos que nunca nacieron en el mundo de los vivos, donde presumiblemente nadie debería saber si permanecen con vida o ya están muertos».[101] Ellos simplemente no existían: este es el motivo lógico por el

[100] En su escrito sobre la fecundidad femenina *~Fruchtbarke.it und Gesundlieit der Frau¡* Kónigsberg, 1938, que comienza con el lema nazi de que «el género y la raza están por encuna del individuo»—, el doctor Hermann Stieve sostiene que el valor de la mujer se mide por el estado de sus ovarios. Para probar esta tesiSj realizó experimentos personalmente, indagando en qué medida los ovarios podían sufrir lesiones y llegar a la atrofia con los accesos de terroi*. Al respecto, cf. el tercer capítulo del libro de E. IQee, *Auschwitz. Die NS-Medizin und ihre Opfer,* Francfort del Meno, 1997.

[101] **H.** Arendt, *The origins of totalitarism,* Nueva York, 1966 [traducción italiana: *Le origini del totalitarismo,* Milán, 1996, pág. 608].

cual podía dárseles muerte infinidad de veces en el transcurso de un mismo día y, por otro lado, les estaba prohibido suicidarse. Su cuerpo sin alma pertenecía al soberano. Pero el derecho soberano, en el régimen biopolítico, no es tanto la facultad de dar muerte como la de ehminar por anticipado la vida.

5. Filosofía del *bíos*

1. *La filosofía después del nazismo*

1. Si bien durante el nazismo la biopolítica experimentó la forma mas aterradora de realización histórica, esto no significa que haya compartido su destino de autodestrucción: a diferencia de lo que se podría pensar, el final del nazismo no significó en modo alguno el final de la biopolítica. Proponer esa hipótesis equivaldría a ignorar su prolongada génesis, arraigada en el período moderno, amén de subestimar su amplitud de horizontes. La biopolítica no fue producto del nazismo; acaso el nazismo fue el resultado extremo y perverso de una particular versión de biopolítica. Los años que nos separan del derrumbe del régimen son la confirmación más ostensible: la relación directa entre política y vida no sólo no ha decaído, sino que, por el contrario, parece estar en constante incremento. Ninguna cuestión de interés público —por otra parte, cada vez más indistinguible del privado— puede interpretarse fuera de una conexión profunda y a menudo inmediata con la esfera del *bios.*[1] Desde la creciente relevancia del elemento étnico en las relaciones entre pueblos y Estados, hasta la centralidad de la cuestión sanitaria como principal índice de funcionamiento del sistema económico-productivo, y la

[1] Respecto de los temas biopolíticos emergentes, cf. el exhaustivo y relevante ensayo de **L.** Bazzicampo, «Ambivalente della biopolitica», *en Política della vita, op. cit,* págs. 134-44. De esta misma autora, véase también «Governo della vita. II corpo come oggetto e soggetto político», *eriBiopolitiche, op. cit.*

prioridad del orden público en los programas de todos los partidos, lo que se comprueba por doquier es una tendencia al aplastamiento de la política sobre el hecho puramente biológico, cuando no sobre el cuerpo mismo de quienes son, a un tiempo, sujetos y objetos de ella. Introducción del trabajo en la esfera somática, cognitiva y afectiva de los individuos; incipiente traslado de la acción política a operaciones de policía interior e internacional; aumento desmedido de los ñujos migratorios de hombres y mujeres privados de toda identidad jurídica y reducidos a condiciones de mera subsistencia, son los rasgos más evidentes del nuevo escenario.[2] La progresiva indistinción entre norma y excepción, ligada a la estabilización de legislaciones de emergencia, constituye un indicador adicional de la cada vez más neta caracterización biopolítica de la sociedad contemporánea. El hecho de que la búsqueda obsesiva de seguridad frente a la amenaza terrorista haya llegado a ser el centro de todas las estrategias de gobierno actuales da una noción de la transformación en pleno desarrollo: a la politización de lo biológico, iniciada ya en la modernidad tardía, responde ahora una igualmente intensa biologización de lo político, que hace de la conservación reproductiva de la vida el único proyecto provisto de legitimidad universal.

Es más: desde este punto de vista, se debe tomar nota de la generalización, en todo el planeta, de esa política de la vida que el nazismo —en formas irrepetibles, por cierto— intentó en vano exportar fuera de Alemania, política caracterizada por una específica tonalidad mmunitaria y, más precisamente, autoin-

[2] **Al respecto, cf. A. Dal Lago,** *Non-persone. L'esclusione del migranti in una societá globale,* **Milán, 1999; S. Palidda,** *Polizia postm.oderna,* **Milán, 2000, y, en términos más generales, S. MezzadrayA. Petrillo,** *1 confini della globalizzazione: lavoro, cultura, cittadinanza,* **Roma, 2000.**

munitaria. Que la salvaguardia de la vida biológica se haya vuelto la temática principal de las otrora denominadas política interior y política exterior —superpuestas ahora en el cuerpo unificado de un mundo sin exterior y, por ende, sin interior— es una confirmación impresionante de la absoluta coincidencia que hoy se da entre biopolítica e mmunización. El viraje final en este sentido lo provocó, cincuenta años después del derrumbe del nazismo, la implosión del comunismo soviético. Como si, al finalizar la que todavía se autointerpretaba como la última y más acabada filosofía de la historia, la vida —la lucha por su protección/negación—• hubiera devenido el único horizonte de sentido de la política mundial.[3] Durante la Guerra Fría, la maquinaria inmunitaria funcionaba todavía merced a la producción de miedo recíproco, y por ende con efecto disuasivo, en relación con la catástrofe siempre amenazada, pero justamente por ello nunca actuada, mientras que hoy, al menos desde el 11 de septiembre de 2001, esa maquinaria requiere un estallido de violencia efectiva por parte de todos los contendientes. La idea —y la práctica— de guerra preventiva constituye el punto culminante de esta espiral autoinmunitaria de la biopolítica contemporánea. En la figura autorrefutadora de una guerra tendiente a evitar la guerra, lo negativo del procedimiento de inmunidad se redobla sobre sí mismo hasta ocupar toda la escena; la guerra ya no es el reverso siempre posible, sino la única realidad efectiva de la coexistencia global, donde lo que importa no es tan sólo la especularidad que de este modo se determina entre adversarios que, sin embargo, se diferencian en cuan-

[3] En este sentido, véase también A. HeUer, «Has biopolitics changed the concept of the political? Some further thoughts about biopolitics», en F. Fehér y A. Heller, *Biopolitics. The politics ofthe body, race and nature,* Víena, 1996. De F, Fehér y A. Heller, cf. también *Biopolitics,* Viena, 1994.

to a responsabilidad y motivadnn'iniciales, sino también el resultado contrafáctico que su conducta necesariamente activa, esto es, la multiplicación exponencial de esos mismos riesgos que se quería evitar, o al menos reducir, mediante instrumentos que inevitablemente están destinados, en cambio, a reproducirlos intensificados. Como en las más graves enfermedades autoinmunes, también en el conflicto planetario actual el exceso de defensa se vuelca desastrosamente sobre el mismo cuerpo que sigue activándolo y potenciándolo. El resultado es una absoluta identificación de opuestos: parece consumirse todo hiato diferencial entre paz y guerra, ataque y defensa, vida y muerte. Que la mayor amenaza, o al menos la señalada como tal, sea hoy la de un atentado biológico tiene un significado muy preciso: no sólo la muerte amenaza la vida; la vida misma constituye el más terrible instrumento de muerte. Por lo demás, ¿qué es un terrorista kamikaze, sino un trozo de vida que se descarga sobre la vida de otros, intentando acarrearles la muerte?

2. ¿Cómo se posicionó la filosofía contemporánea frente a esta situación? ¿Qué clase de respuesta ofreció a las cuestiones •—literalmente, de vida y de muerte— que la biopolítica *abría* en la médula del siglo XX y aún hoy, de manera distinta pero con igual intensidad, vuelve a plantear? La actitud más difundida fue, con seguridad, desdeñar, o aun ignorar, el problema. En verdad, se consideró, sin más, que el derrumbe del nazismo arrastraría consigo, al infierno de donde este había surgido, también a las categorías que habían marcado su perfil. La expectativa más d'ifundida era que entre política y vida —soldadas de manera tan funesta en las décadas de 1930 y 1940— se reconstituirían las mediaciones institucionales y conceptuales que habían permitido construir y mantener el orden

moderno, Se podía discutir —como hoy se continúa haciendo cansadamente— si cabía esperar un retorno de la soberanía estatal, amenazada por la intromisión de nuevos actores supranacionales, o más bien una extensión de la lógica de los derechos a todo el campo de las relaciones internacionales, siempre dentro del viejo marco analítico de matriz hobbesiana, acaso con un toque de cosmopolitismo kantiano. Mas con una salvedad: la de descubrir más tarde que ese modelo ya no funciona, que no refleja casi nada de la realidad actual, y menos todavía provee herramientas válidas para prefigurar su transformación. Y esto, no sólo por la incongruencia de seguir contraponiendo opciones —tales como las de los derechos individuales y el poder soberano— que desde el comienzo son mutuamente funcionales, la una para el desarrollo de la otra, pues no hay derechos sin un poder soberano, nacional o imperial, que imponga respeto, así como no existe soberanía carente de fundamento jurídico —no es casual que precisamente en nombre de los derechos humanitarios se autolegitime hoy el despliegue más impresionante de poder soberano por parte del Estado-imperio norteamericano—; sino, en términos más generales, por la sencilla razón de que no es posible volver a recorrer la historia hacia atrás: el nazismo, más que el comunismo, trazó un umbral respecto del período previo, lo cual torna inviable cualquier replanteo actualizado de sus aparatos léxicos. A partir de ese umbral, histórico y a la vez epistemológico, ya no puede pasarse por alto la cuestión de la biopolítica. Puede, e incluso debe, invertírsela respecto de la configuración tanatológica que asumió en la Alemania hitleriana, pero no eludírsela retrotrayéndose al período moderno, siquiera porque a partir de este surgió en forma contradictoria, por distintas que fueran su modalidad y su intensidad respecto de las que adoptó posteriormente.

Quien, desde un principio captó esta raíz moderna de la biopolítica —si bien conforme a una clave interpretativa que impugnaba su razón e inclusive su legitimidad semántica— fue Hannah Arendt. En contra de la tesis más difundida, que vincula la modernidad al despliegue de la política, ella no sólo la relacionaba con un resultado de despolitización, sino que atribuía este último, precisamente, al surgimiento de la categoría de vida en reemplazo de la categoría griega de mundo-en-común. Dentro de este esquema interpretativo, el cristianismo constituye el punto de inflexión decisivo; de hecho, representa el horizonte imaginario en el que por primera vez se afirma como concepto el carácter sagrado de la vida individual, cuando menos entendido en sentido ultraterreno. Bastará con que la modernidad lo secularice, desplazando el centro de gravedad del ámbito celestial al terrenal, para provocar ese vuelco de perspectiva que hace de la supervivencia biológica el más alto bien. Desde entonces, «la única que podía ser inmortal, inmortal como el cuerpo político en la Antigüedad y como la vida individual en el Medioevo, era la vida misma, el proceso vital de la especie humana».[4] Pero justamente el afianzamiento de la *conseruatio vitae* moderna frente al interés griego por el mundo común inició, según Arendt, ese proceso de despolitización que alcanzó su culminación cuando el trabajo para satisfacer las necesidades materiales pasó a ser la forma predominante de acción humana. A partir de ese momento,

> **. .. ninguna de las facultades superiores del hombre fue ya necesaria para conectar la vida individual con la vida de la especie; la vida individual se tornó parte del proceso vital, y trabajar, asegurar la continuidad de la propia vida y de la vida de la propia familia, íiie cuanto bastaba. Lo que**

*** H. Arendt, *The* *human condition,* Chicago, 1958 [traducción italiana: *Vita activa,* al cuidado deA. Dal Lago, Milán, 1988, pág. 239].**

no era requerido, pues no hacía falta para el metabolismo de la vida con la naturaleza, o bien era superfluo, o justificado sólo en términos de peculiaridad de la vida humana, diferenciada del r.esto de la vida animal.[5]

Es el proceso que Foucault deliraría poco después en términos de biopolítica: la vida individual integrada en la vida de la especie y diferenciada, mediante una serie de cesuras internas, en zonas de diverso valor. Pero es también el punto en que el discurso de Arendt toma una dirección distinta, divergente respecto de la emprendida por el filósofo francés:[6] dado que el ingreso de la cuestión de la vida en la escena del mundo moderno coincide con el retiro de la política bajo la doble presión del trabajo y de la producción, el término «biopolítica» —al igual que el marxiano «economía política»— queda privado de sentido. Si en principio se considera a la actividad política como heterogénea respecto de la esfera de la vida biológica, nunca podrá haber una experiencia bio-política, situada precisamente en el punto de cruce de ambas. Esta conclusión reposa sobre el presupuesto no verificado de que la única forma válida de actividad política es la que puede remontarse a la experiencia de la *polis* griega, de la cual se toma de manera irreflexiva la separación paradigmática entre ámbito privado del *ídion* y ámbito público del *koinón*. Arendt llega, de este modo, a un punto ciego con relación al problema de la biopolítica: donde hay auténtica política no puede abrirse un espacio de sentido para la producción de la vida, y donde se despliega la materialidad de la vida no puede ya configurarse algo del estilo de una acción política.

[6] **76£d,págs, 239-40.**

[5] **C£, en este sentido, L. Daddabbo,** *Irdzi. Foucault e Arendt,* **Milán, 2003, especialmente págs. 43 y sigs.**

3. La verdad es que Arendt no pensó en profundidad la categoría de vida. En consecuencia, no pudo interpretar filosóficamente su relación con la política, lo cual resulta más que sorprendente en una autora que elaboró como nadie el concepto de totalitarismo, salvo que justamente esto le haya escamoteado, o al menos ocultado, la especificidad de lo que Levinas definió como «filosofía» del hitlerismo. Además, no hubiera sido sencillo aprerTendefTa^penetrar en la maquinaria de la biopolítica nazi— a partir de una reflexión sobre la política fuertemente marcada por la referencia a la *polis* griega. El problema —que no concierne sólo a Arendt— es que no se facilita un acceso directo a la biopolítica desde la filosofía política, ya sea esta moderna o premoderna. En su esenciabiocrática, elnazismo permanece mudo para el pensamiento político clásico. No es casual que haya sido unpensador radicálmente impolítico como Heidegger quien llevó a cabo un verdácIe'ro~j!^ con el nazismo, siquiera de modo implícito y a menudo reticente. Pero éLpudo hacerlo —pudo pensar en el revés de la problemática planteada por el nazismo a la historia mundial'—• porque en cierto sentido partía de.su mismo presupuesto, el del «final de la filosofía», es decir, de su exteriorización en algo que puede llamarse existencia, mundo o vida, pero que en cualquiera de los casos ya no es comprensible con las categorías modernas de sujeto y objeto, individual y universal, empírico y trascendental. Cuando en 1946, en el momento más oscuro de la derrota, incluso personal, escribe la *Carta sobre el humanismo,* Heidegger encara precisamente esfXcuéstlón. Lo que busca, en el abismo producido por la tanatopolítica nazi, es una respuesta capaz de hacerle frente en su propio terreno, esto es, sin recurrir a ese léxico humanista que no había sabido evitarla o hasta había contribuido a prepararla. No sólo su reflexión acerca de la técnica, sino también la

transposición ontológica de lo que la tradición había definido en cada caso como «sujeto», «conciencia» u «hombre», se orientan en esta dirección: ello responde a la necesidad de sostener el enfrentamiento con las fuerzas de la nada en su mismo nivel. En este sentido debe interpretarse la invitación a pensar «contra el humanismo, porque este no pone la *humanitas* del hombre en un nivel suficientemente elevado»,[7] así como la invitación, de acuerdo con «el momento actual de la historia mundial», a meditar con referencia «no sólo al hombre, sino también a la "naturaleza" del hombre, y no sólo a la naturaleza, sino, de modo más inicial todavía, a la dimensión en que la esencia del hombre, determinada desde el ser mismo, encuentra su lugar».[8]

Por lo demás, Heidegger no había esperado el final de la guerra y la caída del nazismo para iniciar una reflexión sobre la naturaleza del hombre sustraída de ese lenguaje, humanista en todos los casos, de ascendencia liberal, marxista, existencialista, que había quedado expuesto e indefenso frente al nazismo en relación con la cuestión del *bíos.* Ya toda la temática de la «vida facticia» *(faktiskes~Leben),* desarrollada a principios de la pecada dejfflO en los cursos de Friburgo, en dHálogoprfinero^ y después con Aristóteles, implicaba el rechazo a someter laexperiencia pnmariay concretaTde la vicia al examen^^tegoriaT^eóricas, u objetivadqras, radica-

[7] **M. Heidegger,** *Brief über den «Humanismus»,* **en** *Wegmarken,* **en** *Gesamtausgabe,* **Francfort del Meno, 1978, vol. IX [traducción italiana:** *Lettera suU'umanesimo,* **al cuidado de F. Volpi, Milán, 1995, pág. 56].**

[8] *Ibid.,* **pág. 78. Contiene interesantes sugerencias la lectura de la** *Carta, y* **de todo el pensamiento de Heidegger, que realizó P. Sloterdijk en** *Die Domestikation des Seins. Für eine Verdeutlichung der Lichtung* **(conferencia pronunciada en el Centre Pompidou en marzo de 2000; traducción francesa:** *La domestication de l'Etre. Pour un éclaircissament de la clairiére,* **París, 2000).**

das todas en la trascendentalidad del sujeto de conocimiento.[9] El elemento de quiebre respecto de todos los esquemas clásicos, que va mucho más allá de los resultados de la «filosofía de la vida» elaborada en esos años por autores como Dilthey, Rickert, Bergson, consiste justamente en descompaginar ambos términos **y,** aún más, la relación que los une: la vida facticia, la facticidad de la vida, no sólo no puede obtenerse a partir de una indagación filosófica tradicional, sino que se ubica precisamente en su revés. Ello no significa que ambos horizontes no se crucen, que la experiencia vital esté de por sí cerrada a la interrogación filosófica o, peor aún, abandonada al flujo de lo irracional. Significa que no es la filosofía el lugar de definicióndelajdda, sino que es la vida la raíz primigenia de la filosofía misma:

I N, 1922 Dios

> **Las categorías no son una invención o un conjunto de esquemas lógicos de por sí, no son «plantillas», sino que viven, de modo originario, *en la vida misma,* con vida para «formar» la vida. Tienen su propia modalidad de acceso, la cual no resulta ajena a la vida misma; no se abate sobre ella desde fuera, sino que es la manera prioritaria en que *ta vida se alcanza a sí misma.*[10]**

Ya aquí, en esta siistmcdón de la YJda^cuaJquier, presupuesto categoría!, rxojpuede pasarinadvertida una conexión —ciertamente indirecta, parcial, diferencial— 7íon esa prmiacfa^me^iata^der^¿os que mía décadn^máS^SdeTeTa el ariete parajiesbaratar

[9] Sobre esta tonabdad del pensamiento heideggeriano y, en general, sobre el primer Heidegger, véase E. Mazzarella, *Ermeneutica dell'effettivitá. Prospettive onticke dell'ontologia heideggeriana,* Ñapóles, 1993.

[10] M. Heidegger, *Pkanomenologisclie Interpretationen zu Aristóteles. Binfuhrung in die phanomenologische Porschung,* Francfort **del** Meno, 1985 [traducción italiana: *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alia ricerca fenomenologica,* al cuidado de E. Mazzarella, Ñapóles, 1990, pág. 120].

^ 7* Ai 0>

enclave vitalista toda forma de filosofía. Pero esto no agota el ámbito de la posible confrontación entre el pensamiento de Heidegger y el problema iniciado por la biopolítica nazi. Porque en una vida, como la vida facticia, que forma un todo con su dimensión efectiva, una vida que coincide directamente con sus modos de ser, no resuena tan sólo el eco del *bíos,* sino también la posibilidad, o la tentación, de su interpretación política. Al menos en negativo: si la facticidad de la vida —que en *Ser y tiempo* tomará el nombre de *Dasein*— no debe responder a ninguna instancia externa, desde el momento en que no cabe adscribirla a mngún programa filosónco preconcebido, esto significa que"a ^ ehaysoTo a eifercñmpete"¥u propia decisión de exis- * ^ e ^ tencía. Pero una vida, o ser-ahí, que puede decidir ^ acerca de sí misma, o incluso *es* esa decisión, no puede " configurarse sino de un modo esencialmente político. Dado que enníñgún punto eí poder-ser auténtico' ex-&r S JSLAr> cedeia posibilidad efectivadel^ser^ahí,y^^doque la kutodeterminaciónl de este es absolutamente inmanente a s^misma, se abre la posibilidad de pensar el . , 5^yTapoTífa.cá enmiamismalínea conceptual. Des- W de este ángulo, precisamente en cuanto completamente impolítico —irreductible a cualquier forma de filosofía política—, el pensamiento de Heidegger se configura, en la primera mitad del siglo XX, como el único capaz de resistir la confrontación filosófica con la biopolítica.

4. Que Heidegger haya enfrentado la cuestión de la biopolítica no significa que haya adoptado su lenguaje o haya compartido su presupuesto de preeminencia de la vida en relación con el ser-en-el-mundo. Incluso puede afirmarse que, respecto de ese presupuesto, él expresó un punto de vista enteramente opuesto: no es a partir de la categoría biológica de vida que se abre la posibilidad de pensar el mundo, sino exactamente lo

contrario. Si el fenómeno de vivir se determina siempre como un vivir «en», o «por», o «con» algo que podemos indicar mediante el término «mundo», debemos concluir que «el mundo es la categoría fundamental del sentido de contenido inscripto en el fenómeno "vida"».[11] El mundo no es el receptáculo, o el ambiente circunstante, sino el contenido de sentido de la vida, el único horizonte ontológico a partir del cual ella se nos torna accesible. De este modo, Heidegger se aleja de Arendt, quien contrapondrá de manera radical la esfera de la vida y la del mundo —entendido como espacio público de la acción en común—, y se aleja también de quienes reducían el mundo al lugar de despliegue biológico de la vida. Sin que podamos seguir detalladamente los pasos internos —o movimientos diacrónicos— del discurso de Heidegger, se los podría reconducir a una tendencia básica a sustraer la «vida facticia» a la competencia de la biología: «Losconceptos biológicos deyida han de dejarse a un lado desde el primer momento; un peso inútil, aunque de ellos surjan motivos significativos, ya que de todos modos esto es posible sólo si la comprensión del ser-ahí del hombre corno vida se mantienejabiertajmel plano de la precognición, y pgfo pnmprppsi'rln Pnjgf Tr^icmTHPg esencialmente más antigua que la biología mojlern¿^[12] Incluso más tarde, cuando Heideggerd^echque al fenómeno del ser viviente una sección completa de su curso de 1929-30 sobre los *Conceptos fundamentales de la metafísica,* se mantendrá esta desconfianza, o divergencia categorial, en relación con la biología. No deja él de contactarse con algunos de los mayores biólogos de su tiempo, como lo prueban, además de las frecuentes referencias a Driesch, Ungerer, Roux y, sobre todo, Uexküll, los protocolos de los seminarios

[11] *Ibid.,pág.* 119.
[12] /6id,págs. 114-5.

(1) A. Heidegger Tratado : [illegible]
de la [illegible]
[illegible]

de Zollikon, celebrados con un grupo de médicos y psiquiatras. Pero precisamente esos protocolos dejan entrever, aun junto a declaraciones de mutuo interés, mía marcada dificultad comunicativa, cuando no un verdadero malentendido categorial, entre léxicos conceptuales profundamente heterogéneos: «De tanto en tanto —admite el médico Medard Boss, no obstante haberse comprometido firmemente en una compleja tarea de enlace semántico—, estas situaciones del seminario evocaban la fantasía de que un marciano hubiera hallado por primera vez a un grupo de terrícolas y quisiera entenderse con ellos».[13]

¿Por qué? ¿Cómo interpretar esta esencial intraducibilidad entre el lenguaje de Heidegger y el de médicos y biólogos interesados de hecho en comprenderlo? Y, sobre todo, ¿qué nos sugiere ella respecto de nuestro problema? Si recordamos que la biopolítica nazi se caracterizaba por el predominio de la categoría de vida sobre la de existencia —se llamaba «existencia sin vida» a la que en teoría, y también en los hechos, se destinaba a la muerte—, no sería arbitrario percibir en la polémica de Heidegger con el biologismo una forma de contraposición anticipada con esa biopolítica. Sin intención de homologar terminologías profundamente diferentes, como no pueden dejar de serlo la del mayor filósofo del siglo XX y la de mercaderes de muerte a bajo precio, cabría decir que Heidegger invierte la relación de prevalencia instaurada por estos: la existencia ya no aparece como deficitaria, defectuosa, en comparación con una vida exaltada en su plenitud biológica, sino que la vida aparece como carencial con respecto a una existencia entendida como la única modalidad de ser en la apertura del mundo. Es más:

[13] **Cito del prefacio de M. Boss a los** *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gesprdche-Briefe,* **Francfort del Meno, 1987 [traducción italiana:** *Seminari di Zollikon,* **al cuidado de E. Mazzarella y A. Giugliano, Ñapóles, 2000, pág. 12].**

la vicia definida en términos biológicos no tiene los atributos del *Dasein,* sino que se sitúa en una dimensión diferente, no comparable con el horizonte de aquel, del cual puede derivarse sólo de manera negativa, como lo que no es tal porque es justamente «sólo vida» *(Nur Lebenden),* «algo tan sólo viviente» *(etwas wie Nur-noch-leben):*

vivir ≠ Dasein

> **La vida es mi modo de ser peculiar, pero por esencia accesible sólo en el ser-ahí. La ontología de la vida sólo es posible sobre la base de una interpretación privativa, la cual determina qué debe ser, para poder ser algo que vive tan sólo. Vivir no es una simple-presencia; tampoco un ser-ahí. Por su parte, este nunca podrá ser definido otológicamente como un vivir (ontológicamente indeterminado) al que se le agregue algo.**[14]

Existenz / Vorhandenheit

Pero la simetría contrastiva entre Heidegger y la biopolítica nazi no termina aquí. Tanto para el primero como para la segunda, no sólo vida y existencia están vinculadas entre sí por una relación de implicaciúnexcluyente —en el sentido de que cada una se define por su no estar a la altura de la otra—, sino que, además, la contraposición diferencial está dada por la experiencia de la muerte. Pero precisamente aquí las dos perspectivas se alejan definitivamente una de la otra. En la tanatopolítica nazi, la muerte representa el presupuesto, aun antes que el destino, de la vida despojada de potencia biológica —reducida, por tanto, a mera existencia—, mientras que para Heidegger es el modo de ser propio de una existencia diferenciada de la pura vida. También esta última muere, por cierto, pero de una manera carente de sentido, la cual, antes que a un verdadero morir *(sterben),* remite a un mero perecer, un dejar de vivir *(verenden).* De este

[14] **M.** Heidegger, *Sein und Zeit,* en Gesamtausga.be, *op, cit,* 1977, vol. II [traducción italiana: *Bssere e tempo,* Turín, 1969, págs. 116-7].

modo, el simple ser viviente no puede ser considerado «mortal» en sentido pleno, como sí quien experimenta su propia muerte, antes que como el final de la vida, como aquello que desde un principio le otorga sentido. En este punto, se perfila por entero la antinomia de la relación entre la biopolítica nazi y el pensamiento de Heidegger: en tanto que en la primera la estructura soberana del biopoder reside en la posibilidad de que toda vida sea sometida a la prueba de la muerte, para el segundo, la intencionalidad hacia la muerte es la forma originariamente política en que la existencia se «decide» en algo que siempre está más allá de la mera vida.

5. Pero tal vez la mayor divergencia de Heidegger con respecto a la biopolítica nazi deba situarse en su análisis de un ser viviente específico: el animal. También en este caso el interrogante inicial es, en cierto sentido, compartido: no sólo qué es el animal, sino cómo se posiciona en relación con el mundo del hombre. Conocemos la respuesta que el nazismo dio a esta pregunta, en el punto culminante de una tradición surgida del cruce entre evolucionismo darwiniano y teoría de la degeneración: el animal es una especie separada de la humana, pero además, y en mayor medida, es la parte no humana del hombre, la zona inexplorada, o fase arcaica, de la vida, en que la *humanitas* se repliega sobre sí misma, escindiéndose merced a un deslinde interno entre aquello que puede continuar convida y aquello que debe morir. Ya en *Sein und Zeit,* y luego, de manera cada vez más articulada, en los *Grundbegriffe der Metaphysik,* y en los tardíos *Beiträge,* Heidegger recorre el camino opuesto.[16] La cuestión de la

[16] **Este recorrido ha sido analizado en detalle por L. Illetterati en** *Ira técnica e natura. Probleini di ontologia del vívente in Heidegger,* **Padua,** 2002.

animalitas no es sino una especificación particularmente relevante de la relación ya establecida entre la esfera del *Dasein* y la del mero ser viviente. Cuando este último tiene los rasgos distintivos de una especie animal, se bace más clara su separación respecto de quien existe en la modalidad del ser-ahí, es decir, el hombre. Considerar al animal, con arreglo a la famosa tripartición, «pobre de mundo» *(weltarm),* a diferencia de la piedra «sin mundo» *(weltlos)* y del hombre «hacedor de mundo» *(weltbildend),* es tan sólo una manera de marcar una distancia infranqueable ante la experiencia humana: contra la arñmalización del hombre —que los nazis no sólo teorizaron, sino también practicaron—, Heidegger sitúa al hombre claramente fnera djjjrojizcmte de la animalidad. Puesto que el hombre y el animal son tan incomparables entre sí, el primero sólo puede conceptualizar la condición del segundo derivándola en negativo de la suya propia. La expresión «pobre de mundo» no indica un grado menor de participación en una naturaleza común a todos los seres vivientes, incluido el hombre, sino una barrera infranqueable que excluye toda posible conjugación. En contra de una larga tradición que pensó al hombre como *animal rationale* —un animal al que se añade el carisma del *lógos* para ennoblecerlo, según la clásica fórmula del *zóon lógon éjon—,* el hombre es precisamente lo /io-animal, así como el animal es el ser viviente **7zo**-humano. Apesar de todos los esfuerzos tendientes a hallar afinidades, simetrías, concomitancias —acaso en la dimensión existencial del tedio—, continúa siendo imposible una puesta en común entre ambos universos, e incluso Heidegger llega a escribir, en la *Carta sobre el humanismo,* que «podría parecer que la esencia de lo divino está más cercana a nosotros que la extrañeza de los seres vivos; está más cercana en una lej anía esencial que, en cuanto lejanía, resulta sin embargo más familiar

para nuestra esencia existente que el parentesco físico con el animal, cuya tan insondable índole resulta apenas imaginable».[16]

Si bien, por una parte, pasajes de este tipo ponen a Heidegger absolutamente a cubierto de la deriva tanatopolítica del nazismo, por la otra, mediante un giro de trescientos sesenta grados, incurren en el riesgo de juntarlo con ese humanismo del que cuidadosamente había tomado distancia. Por supuesto, todo el movimiento de su pensamiento, orientado hacia la ontología, vuelve imposible no sólo replantear un modelo antropocéntrico, sino incluso cualquier concepto de la naturaleza humana en cuanto tal, autónoma respecto del ser que el hombre parece llamado a custodiar. Pero justamente con ese descentramiento del hombre, o recentramiento del ser, se conecta, a lo largo de la obra heideggeriana, una paulatina pérdida de contacto con aquel motivo de la «vida facticia» que comprometía inevitablemente la semántica del *bíos,* como si el impulso original para pensar la vida en el «final de la filosofía» —o el «final de la filosofía» en la facticidad de la vida— refluyese poco a poco sobre su propio objeto, con un efecto disolvente. En caso de querer llevar a una formulación abreviada los términos de una cuestión extremadamente compleja, se podría afirmar que la distancia absoluta que Heidegger pone entre el hombre y el animal equivale a la que separa cada vez con mayor nitidez a su filosofía del horizonte del *bíos.*[17] Por ello mismo corre el riesgo de confiar este ultimo a la no filosofía, incluso a esa antifilosofía que, en la década de 1930, se concretó destructivamente en su politización directa. Que en esa etapa el pensamiento de Heidegger haya sido presa de ella,

[16] M. Heidegger, *Lettem sull'umanesimo, op. cit¡* pág. 49.

[17] Cf., al respecto, el convincente ensayo de M. Russo, «Animalitas. Heidegger e 1'antropología filosófica», en *Discipline Filosofiche.* XH, I, 2002, págs. 167-95.

aun cuando por un breve lapso, ha de interpretárselo tal vez de manera distinta y más compleja que lo habitual: la perdición de Heidegger no fue probablemente su excesiva cercanía, sino su excesiva distancia con respecto a la cuestión, vital y a la vez mortal, que suscitó el nazismo. Justamente por no haber entrado lo suficiente —no por haber entrado demasiado— en la dimensión, política de por sí, del *bíos,* en la relación entre existencia calificada y vida biológica, terrninó por dejarlo en manos de quienes se proponían politizarlo hasta su estallido. Una vez más, también con Heidegger, la caja negra de la biopolítica permanecía cerrada.

2. *La carne*

1. Es evidente que para abrir esa caja hace falta algo más que bordear —o enfrentar desde afuera— la semántica nazi. Hay que penetrar en ella e invertir uno por uno sus presupuestos bio-tanatológicos. Me refiero en particular a los tres dispositivos examinados en el capítulo anterior: la *normativización de la vida,* el *doble cierre del cuerpo* y la *supresión anticipada del nacimiento.* ¿Qué significa, con exactitud, invertirlos y, más precisamente, invertirlos *desde el interior?* Hay que intentar tomar esas mismas categorías de «vida», «cuerpo» y «nacimiento», y transformar su variante inmunitaria, esto es, autonegativa, imprimiéndoles una orientación abierta al sentido más originario e intenso de la *communitas.* Sólo de este modo —en el punto de cruce y de tensión entre las reflexiones contemporáneas que más se han adentrado en este camino— será posible trazar los primeros lineamientos de una biopolítica finalmente afirmativa: ya no sobre la vida, sino de la vida. Esto es, una que

no superponga a la vida las categorías ya constituidas, y, a estas alturas, destituidas, de la política moderna, sino que inscriba en la política misma el poder innovador de una vida repensada sin descuidar su complejidad y articulación. Desde este punto de vista, la expresión «forma de vida» —precisamente aquello que la biopolítica nazi excluía mediante la absoluta sustracción de la vida a toda calificación— debe entenderse más en el sentido de una vitalización de la política que en el de una politización de la vida, aunque al final ambos movimientos tiendan a superponerse en un único plexo semántico.

Partamos, pues, del dispositivo del cierre —mejor, *doble cierre*— del cuerpo, que el nazismo entendió a la vez como encadenamiento del sujeto a su propio cuerpo e incorporación de ese cuerpo al de la comunidad étnica del pueblo alemán, más amplio. Esta última incorporación —que excluía de la manera más radicalmente destructora todo aquello que, según se juzgaba, no debía formar parte de ella—• confiere a la primera esa sustancia espiritual que pone en valor la absoluta coincidencia del cuerpo consigo mismo. Desde luego, este poderoso ideologema forma parte de un diseño biopolítico preparado de antemano para semejante resultado paroxístico. Pero ello no impide que en él confluya, o influya, un vector de sentido más amplio, y también más antiguo, que recurre a la ya clásica metáfora del «cuerpo político» y en términos más generales, a la relación entre política y cuerpo. Con esto quiero decir que cada vez que se pensó el cuerpo en términos políticos, o se pensó la política en términos de cuerpo, se produjo un cortocircuito inmunitario tendiente a cerrar el «cuerpo político» sobre sí mismo y dentro de sí mismo, en oposición con su propio exterior. Y esto, con prescindencia del sesgo político —de derecha o de izquierda, reaccionario o revolucionario, monárquico o republicano— al que esa

operación concernía. En efecto: en todos estos casos, ya se tratase de la línea absolutista hobbesiana o de la democrática rousseauniana, por no mencionar genealogías más remotas todavía, el rasgo común era el modelo organicista que vinculaba cada miembro del cuerpo a su unificación presupuesta. Incluso en las teorías contractuales, que presentan al cuerpo político como resultado de un acuerdo entre múltiples voluntades individuales, o bien de una única voluntad general, ese cuerpo es, en realidad, anterior y propedéutico respecto de su propia definición: sus partes, en cuanto inscriptas en un único cuerpo, pueden, y deben, compactarse en una misma figura cuya finalidad es, precisamente, la autoconservación del conjunto del organismo político. Pese a todas las tendencias autonomistas, individualistas, disgregantes, que una y otra vez amenazaron o contradijeron este proceso general de incorporación, su lógica siguió prevaleciendo ampliamente en la constitución y el desarrollo de los Estados nacionales, al menos mientras las categorías políticas modernas lograron cumplir productivamente su función inmunitaria de protección negativa de la vida.[18]

Más tarde, cuando ese mecanismo se trabó, es decir, cuando la exigencia inmunitaria creció basta romper los diques de la mediación moderna, el totalitarismo, en especial el totalitarismo nazi, agregó un cierre del cuerpo sobre sí mismo, mediante dos movimientos: por una parte, estableciendo una coincidencia absoluta entre la identidad política y la biológico-racial; por la otra, incorporando en el propio cuerpo nacional la línea de demarcación entre lo interior y lo exterior: entre la porción de vida que se debe conservar

[18] **Cf.,** asimismo, J. Rogozinski, «Comme les paroles d'un homme ivre. .. »: chair de rhistoire et corps politique», **en** *Cahiers de Philosopkie,* **n°** 18, 1994-95, págs. 72-102.

y la que se debe destruir. Así, el cuerpo —individual y colectivo, el uno en el otro y el uno para el otro— se veía inmunizado, antes que respecto del exterior —y más allá de eso—•, respecto de sus propios excedentes o líneas de fuga. Estas eran interrumpidas por un repliegue del cuerpo sobre sí mismo, que tenía la función de proporcionar un núcleo espiritual, o un exceso de sentido, a algo que sin embargo era considerado absolutamente biológico. Para esta directa traducción de la vida a política —o de lo espiritual a lo biológico— se tornaba funcional el concepto de cuerpo político, antitético no tanto de lo exterior a él como de aquella parte de sí considerada no apta para semejante conversión bio-espiritual. Vimos ya que el primer nombre que los nazis dieron a esa materia abyecta, en tanto resistente a la doble subsunción corpórea, fue el de «existencia»: consideraban «existencia sin vida» todo lo que carecía de los requisitos raciales capaces de integrar étnicamente el cuerpo individual en el colectivo. Quizás un término más significativo —porque en cierto modo pertenece a la naturaleza de ese mismo cuerpo al que parece rehuir, y que por ende lo expulsa— sea el de *carne*. La existencia sin vida es la carne no coincidente con el cuerpo, esa parte, zona, membrana del cuerpo que no es una misma cosa que este, va más allá de sus límites, o se sustrae a su cierre.

2. Merleau-Ponty se destacó entre los pensadores del siglo XX por su análisis de la noción de carne. Resultaría erróneo reconocer en ello **mía** línea específica de reflexión biopolítica —o siquiera una ramificación del *bíos*-—•, dado el ámbito sustancialmente fenomenológico de su actividad filosófica.[19] Con todo, el moti-

[19] Véase, no obstante, el ensayo de A. Martone, «La rivolta contro Caligola: Corpo e natura in Camus e Merleau-Ponty», en *Política della vita, op. cit,* págs. 234-43.

vo de la carne tiende a superar ese ámbito, aproximándose a aquel al que recondujimos la temática heideggeriana de la «vida facticia». Como ocurría en aquel caso, también el horizonte de la *chair* se abre en el punto de ruptura con una tradición filosófica que pone a la filosofía en una relación tensa y problemática con su propio «no». Cuando en un escrito, titulado precisamente «Filosofía y no filosofía a partir de Hegel», Merleau-Ponty hace referencia a la necesidad de que «la filosofía devenga mundo»,[20] demuestra que ya se encuentra en una órbita conceptual donde todo el léxico filosófico es somejicl^ a imn rota don mrnjjeta ¿* en torno a su propio eje. En este sentido radical debe entenderse la afirmación de que «lo que llamamos carne, esta masaatormentada interiormente, no tiene nombre en ninguna filosofía».[21] En efecto: ninguna filosofíaImsahfdñTemo^arse a es eeatrato indiferenciado, y por ello expuesto a la diferencia, en el que la noción de cuerpo, lejos de cerrarse sobre sí, se exteriorizaenuna irceducti^ Esto significa que lacues^tióndela carne se inscribe en unumbral donde e^ensarniento se libera de toda^modahdad &utoreferencial/enfavor de unamirada diggcta "^Tlacont^^OT^^d^d, entendida como único sujeto y objeto de la indagación filosófica. Desde este punto de vista, el motivo de la *chair* se presta a una lectura sintomática que puede ir aun más allá de la intención expresada por Merleau-Ponty, encuanto arraiga en unagama de inte^ogantes nue su filosofía planteó con jtmaorl^ñaudad léxj^ enocasiones no igualada

[20] M. Merleau-Ponty, «Philosophie et non philosophie depuis Hegel», en *Textures,* n° 8-9, 1974, págs. 83-129, y n° 10-11, 1975, págs. 146-73 [traducción italiana: «Filosofía e non filosofía dopo Hegel», en *Linguaggio, storia, natura,* al cuidado de M. Carbone, Milán, 1995, págs. 131-209].

[21] *IjLtJ^cvisible et ¡'invisible,* París, 1964 [traducción italiana: *II visibile e Vinvisibüe,* al cuidado de M. Carbone", Milán, 1994, pág. 163].

pOTehpropio Heidegger. Sin pretender una confronta- A
ción poHnaelñáFnTVIable, cabría incluso afirmar que -H-
^ljpjI^o^cie^oNal que este llega en relación con el análisis del *bíos* se origina, justamente, en un fallido o inadecuado encuentro pon el concepto de«cjrrne». ^ c* f w

Didjer^-an^propo^qu&J^eideg¿erno pensó en profundidadja j^arne, categoríaconstitutivamente esriacjgJTporque resulta irreductible a la modalidad temporal a la que él recondujo el serT^^n este punto preciso introduce Merleau-Ponty un enfoque distinto, sobre la base de un planteo y una semántica que remiten a Husserl más que a Heidegger. De Husserl deriva no sólo el tema de la reversibilidad entre el ser sensible y lo sentido, sino también el de una relación con la alteridad destinada a forzar la identidad presupuesta del cuerpo propio. Añora bien; cuando en un pasaje de *he visible et Vinvisible* el filósofo escribe que «mi cuerpo está hecho de la misma carne del mundo (es un percepto) y, además, el mundo es partícipe de esta carne de mi cuerpo»,[23] está dando un paso ulterior, que lo lleva a mi ámbito semántico situado más allá de la fenomenología y del análisis existencia!.[24] El mundo constituye el horizonte de sentido donde el cuerpo es atravesado por una diversidad que lo aparta de la coincidencia consigo mismo; esto entraña superar no sólo el trascendentahsmo husserliano, sino también la dicotomía heideggeriana entre existencia y vida. Mientras para Heidegger el *bíos* es ajeno a todas las modalidades del ser que distinguen a la ontología fundamental, en Merleau-Ponty la carne vivien-

[22] Cf. D. Franck, *Heidegger et le probléme de l'espace,* París, 1986. Véase, tambierTde JPranck, *Uhair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl,* París, 1981.

[23] M. Merleau-Ponty,!/ *visibile e l'invisibile, op. cit,* pág. 260.

[24] El libro que más ha ahondado en esta cuestión, con los más innovadores resultados, es el de E^Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty,* Ñapóles, 2002. " 1

I

te constituye el tejido que relaciona existencia y mundo. Desde esta perspectiva, entonces, la espacialidad de la carne no impide su recuperación para una dimensión temporal, e incluso constituye el punto de tangencia de ambas;

> **Oponer a una filosofía de la historia [...] no una filosofía de la geografía [. . .] sino una filosofía de la estructura que, en verdad, se formará mejor en contacto con la geografía que en contacto con la historia [. . .] En realidad, es cuestión de captar el** *nexus* **—ni «histórico» ni «geográfico»— de la historia y de la geología trascendental, ese mismo tiempo que es espacio, ese mismo espacio que es tiempo, que yo habré reencontrado gracias a mi análisis de lo visible y de la carne, la** *Urstiftung* **simultánea de tiempo y espacio, la cual hace que haya un movimiento histórico y una inscripción casi geográfica de la historia.**[25]

¿Podemos interpretar este cruce carnal de mundo e historia en términos de «mundiahzación»? Sería imprudente responder a esta pregunta en forma rotundamente afirmativa, al menos dentro de la trayectoria personal de Merleau-Ponty. Pero sería restrictivo en igual medida negar que él fue quien más avanzó en la delineación teórica del vínculo entre cuerpo y mundo. Fue, además, el primero en comprender que la ampliación del cuerpo a la dimensión de mundo, o la configuración del mundo en un único cuerpo, hubiera hecho añicos la idea de «cuerpo político», tanto en su versión moderna como en su versión totalitaria. Cuando menos, porque, al no contar ya con cosa alguna fuera de sí, vale decir, al formar un todo con su propio exterior, ese cuerpo ya no habría podido representarse como tal, no habría podido redoblarse en esa figura de autoidentidad que, según vimos, constituyó uno de los más terribles dispositivos mmunitaríos de la biocracia nazi. La carne del mundo —para Mer-

[25] **M. Merleau-Ponty,** *II visibüe e l'inuisibile, op. cit.*, **pág. 270.**

leau-Ponty o, en todo caso, para nosotros—• representa el final y el revés de ese redoblamiento. Ella es el *desdoblamiento* del cuerpo de todos y de cada cual en hojas irreductibles a la identidad de una figura unitaria: «Si es posible, es porque están estos 2 desdoblamientos: la inserción del mundo entre las 2 hojas de mi cuerpo, la inserción de mi cuerpo entre las 2 hojas de toda cosa y del mundo».[26] Que este fragmento —ya marcado por la referencia a la «cosa» como posible puente entre cuerpo y mundo— continúe con la remisión a una perspectiva que «no es antropologismo», constituye una confirmación adicional del movimiento lateral con relación a Heidegger. En el preciso momento en que Merleau-Ponty se aleja de la antropología, en una dirección que, si bien de modo indirecto, evoca la ontología heideggeriana, se desliga tomando como objeto/sujeto no sólo toda forma de vida —de la humana a la animal—, sino incluso esa «cosa pobre de mundo» que había sido situada en una lejanía insuperable del universo del *Dasein*.[27] Así, aludiendo a una «participación del animal en nuestra vida perceptiva, y a la participación de nuestra vida perceptiva en la animalidad»,[28] Merleau-Ponty penetraba más profundamente y con mayor fuerza de impacto que Heidegger en el imaginario más devastador de nuestra época. Al inscribir en la carne del mundo no sólo el umbral que une la especie humana a la animal, sino también el margen que enlaza lo viviente con lo no viviente, contribuía a deconstruir esa biopolítica que había hecho del hombre un animal y había empujado la vida al límite de la no vida.

[26] **ZMd, pág. 275.**

[27] **Cf., una vez más, E. Lisciani Petrini,** *La passione del mondo, op. cit,* **págs. 119 y sigs.**

[28] **M. Merleau-Ponty,** *Linguaggio, storia, natura, op. cit,* **pág. 103. Al respecto, véase también el capítulo sobre Merleau-Ponty de E. de Fontenay,** *Le silence des bétes. La philosaphie á l'épreuve de l'animali-U,* **París, 1998, págs. 649-60.**

3. Puede causar sorpresa que el tema de la carne, planteado por Merleau-Ponty en la década de 1950, haya quedado después al margen del debate filosófico contemporáneo.[29] Incluso aquellos autores de quienes más se hubiera esperado atención e interés lo trataron, si no con frialdad, con cierto escepticismo. Para Lyotard, la evocación del quiasma carnal entre cuerpo y mundo corre el riesgo de resbalar hacia una «filosofía de la carne erudita» cerrada a la irrupción del acontecimiento,[30] mientras Deleuze ve en el «curioso carnismo» de la fenomenología más reciente no sólo un trayecto que se desvía de lo que él mismo define como «lógica de la sensación», sino también «una noción pía y sensual a la vez, una mezcla de sensualidad y religión».[31] En cuanto a Derrida, incluso sin tomar en consideración sus dudas filológicas con respecto a la traducción del alemán *«Leib»* como *«chair»,* no oculta su temor de que un excesivo uso del término pueda traer aparejada una suerte de vaga «mundialización de la carne»: «al poner la carne por doquier, se corre el riesgo de vitalizar, psicologizar, espiritualizar, interiorizar e incluso reapropiar todas las cosas, mientras se habla de una no-propiedad o de **mía** alteridad de la carne».[32] Sin embargo, probablemente sea Jean-Luc Nancy (a quien estaba dedicado, por otra parte, el escrito de Derrida) quien haya expresado la reserva más significativa en relación con la argumentación que hemos desarrollado hasta aquí, puesto que, tan

[29] **M. Carbone ha reconstruido los motivos de esta exclusión, trazando a su vez una genealogía del tema de la carne en el siglo XX, en «Carne. Per la storia di un fraintendimento», en M. Carbone y D. M. Levin,** *La carne e la voce. In dialogo ira estética ed etica,* **Milán, 2003, págs. 11-66.**

[30] **F. Lyotard,** *Discours, figure,* **París, 1971, pág. 22.**

[31] **G. Deleuze y F. Guattari,** *Qu'est-ce que la philosophie?,* **París, 1991 [traducción italiana:** *Che cos'é la filosofía,* **al cuidado de C. Arcuri, Turín, 1996, pág. 184],**

[32] **J. Derrida,** *Le toucher, Jean-Luc Nancy,* **París, 2000, pág. 267.**

pronto como se distancia netamente de la filosofía de la carne, le contrapone la urgente necesidad de un nuevo pensamiento acerca del cuerpo: «En este sentido, la pasión de la carne, en la carne, ha terminado, y por ello el término "cuerpo" debe suceder al término "carne", siempre sobreabundante, nutrido de sentido y, por tanto, egológico».[33]

¿Cómo se explica tan amplio rechazo? ¿A qué se debe una oposición tan marcada, que aparece como una verdadera incomprensión de aquello que la carne pretendía significar en la propuesta teórica que hemos delineado? Influye seguramente cierta aversión de la nueva filosofía francesa por la tradición fenomenológica.[34] Pero, junto con ello, hay que tener en cuenta una necesidad general de diferenciación respecto de la concepción cristiana. Cabría, incluso, afirmar que la ascendencia cristiana de una parte no secundaria de la fenomenología es el verdadero blanco de la polémica anticarnista. Si aceptamos como posible ámbito de confrontación el último ensayo de Michel Henry sobre la encarnación,[35] podemos identificar con suficiente claridad los ténmnos de la cuestión. Lo problemático del concepto fenomenológico —y eventualmente ontológico— de carne es su connotación espiritualista, evidente además en la interpretación de Henry: sin que podamos analizar esta interpretación en detalle, la autoafectividad de la carne, transmitida

[33] **J,-L. Nancy,** *Le sens du monde,* **París, 1993 [traducción italiana:** *II senso del mondo,* **Milán, 1999, pág. 226]. He anticipado estas reflexiones críticas en «Chair et covps dans la déconstruction du christianisnie», en W.AA.,** *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy,* **obra al cuidado de F. Guibal y J.-C. Martin, París, 2004, págs. 153-64.**

[34] **Un mapa razonado de la filosofía francesa contemporánea ha sido trazado por D. Tarizzo en** *II pensiero libero. La filosofía francese dopo lo strutturalismo,* **Milán, 2003.**

[35] **Cf. M. Henry,** *Licarnation. Une philosophie de la chair,* **París, 2000.**

a ella directamente por el Verbo divino, la distingue de la materia opaca e inerte del cuerpo. Cuando Denuda polemiza contra un exceso camista que comporta el riesgo de borrar el carácter concreto del cuerpo, o cuando Nancy ve en la encarnación un proceso de decorporización e interiorización que subordina el signo corpóreo a la trascendencia del sentido, no hacen sino refirmar esa caracterización espiritualista de la carne. Pero con ello terminan por hacer propia —si bien con intención opuesta, ya no afirmativa, sino negativa— la misma lectura de Henry. Antes que deconstruirla e invertir sus efectos hermenéuticos, como hubiéramos esperado de ellos, adoptan sus conclusiones y sólo por eso rechazan su objeto: si la carne remite al cuerpo traducido a espíritu, o al espíritu introyectado en el cuerpo, el camino para una renovada reflexión de la realidad efectiva de los cuerpos, de cada cuerpo y de todos los cuerpos, supone el abandono definitivo de la filosofía de la carne.

Este razonamiento tiene alguna fuerza, pero se basa en una premisa que de ninguna manera se puede dar por descontada. Ciertamente, no con referencia a Merleau-Ponty, para quien, como vimos, la *chair* no remite en absoluto a un movimiento de interiorización del cuerpo; antes bien, acaso a su exteriorización en el otro cuerpo o incluso en lo que no es cuerpo. Tampoco con referencia al propio cristianismo, que sólo excepcionahnente vincula el téixnino «carne» —*sarx* o *caro*— a una dimensión espiritual, la cual atañe normalmente, en cambio, a la idea de cuerpo *(soma, corpus).* Si bien ambos vocablos, en especial a partir de cierta etapa, llegan a superponerse, el que remite más intensamente al alma como contenido privilegiado de él es, sin duda, el cuerpo, no la carne.[36] La espe-

[36] **J. Alexandre,** *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et myslique de Tertullien,* **París, 2001, págs. 199** *y* **sigs. Véase también**

cificidad de esta, por el contrario, reside en el sustrato material del que inicialmente está «hecho» el hombre, antes de que stx cuerpo se llene de espíritu. No es casual que ya desde el judaismo, al igual que en Grecia, precisamente la *carne (basar),* a menudo confundida con la carne animal, represente de la manera más tangible el elemento terrenal, por tanto sufriente y perecedero, de la realidad humana. El cristianismo primitivo retoma y desarrolla esa terminología.[37] En Pablo (2 *Cor,* 4.11), *thnété sarx* es la existencia mortal expuesta al dolor y al pecado, como la expresión «en la carne» *(én sarki)* alude a la vida terrenal en cuanto tal; incluso llega él a emplear algunas veces *(Rom,* 3.20, y *Gal,* 2.16, en una cita del Salmo 143.2) la fórmula *pasa sarx* en el sentido de «todo ser viviente». Es verdad que también el vocablo *soma,* y luego *corpus,* pueden tener un significado análogo, pero referido más frecuentemente a la unidad general del organismo individual o el organismo colectivo (la Iglesia, la Cristiandad) en el que aquel se coloca. Por su parte, Tertuliano, autor de *De carne Christi,* fibra una dura batalla apologética contra aquellos (Valentín, Marción, Apeles) que sostenían el carácter espiritual, o neumático, de la carne de Cristo: el *corpus* —según su tesis— puede ser inmaterial, celeste, angélico; en cambio, la *caro* se distingue claramente del alma o de la psique. No existe una *caro animalis* o un *anima carnalis —nusquam animam carnern et carnem animam (De carne Christi,* XIII, 5)—•, sino sólo la unidad, *en el cuerpo,* de dos sustancias en sí distintas e inconfundibles.

M, L. Costantini, *Le terme de «caro» dans le «De carne Christi» de Tertullien,* **Niza, 1994.**

[37] **Cf. E. Sclxweizer, F. Baiimgartel** y **R. Meyer, «Chair», en** *Dictionnaire Biblique,* **al cuidado de G. Kittel, Ginebra, 1970 [en alemán, en** *Theologisches Wórterbuch zum Neuen Testame/it,* **vol. VII, págs. 98-151].**

4. Esta noción de carne matérica, inorgánica, «salvaje», como hubiera dicho Merleau-Ponty, nunca tuvo una configuración política. Indicaba una realidad vital ajena a cualquier clase de organización unitaria, en cuanto naturalmente plural:[38] en griego, el término *sarx* suele declinarse en su plural *sarkés,* y la ya mencionada expresión/?ása *sarx* conserva mía connotación de irreductible multiplicidad que puede traducirse como «todos los hombres». Para que pudiera ponerse en marcha el proceso general de constitución de la Iglesia cristiana era necesario que esa carne difundida y dispersa se reuniera en un único cuerpo.[39] De modo que ya en el cristianismo paulino, y más tarde en el patrístico, los vocablos *soma* y *corpus* comenzaron a suplantar con frecuencia cada vez mayor a *sarx* y *caro,* aun sin sustituirlos por completo. Más que de la expulsión de la carne, se trataba de su incorporación en un organismo capaz de «domestícame» sus impulsos centrífugos y anárquicos. Sólo la espiritualización del cuerpo —la incorporación de un espíritu capaz de rescatar al hombre de las miserias de su carne corruptible—• le permitiría ingresar al cuerpo místico de la Iglesia: «vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios [. . .] Glorificad pues a Dios en vuestro cuerpo» (I *Cor,* 6.19-20). En este tránsito salvífico de la carne al cuerpo, es decir, en esta corporeización de la carne, el sacramento de la eucaristía ej erció un papel bien conocido, como doble transvase del cuerpo de Cristo al cuerpo del creyente y del cuerpo del creyente al cuerpo

[38] **Cf„ en una perspectiva neofenomenológica, M. Richir,** *Bu sublime en politique,* **París,** 1991, **págs.** 437 y **sigs.**

[39] Cf. X. **Lacrorx,** *Le corps de chair,* **París,** 2001, **págs.** 211 y **sigs. Sobre la carne en san Pablo, cf. también J. A. T. Robinson,** *Le corps. Elude sur la théologie de saint Paul,* **París,** 1966, y E. **Brandenburger,** *Fleisch und Geisi. Paulas und die. dnalístische Weisheit,* **Neukirchen, 1968.**

eclesial. Con las variantes, y también los conflictos, derivados de una competencia inicial, puede afirmarse que, en primer lugar, el Imperio y después los nacientes Estados nacionales activaron, secularizado, el mismo mecanismo teológico-político; también en este caso, para poder rescatarse de los peligros de la «pura vida» —implícitos en esa condición extralegal definida como «estado de naturaleza»—, la «carne» de una multitud plural y potencialmente rebelde tenía que integrarse en un cuerpo unificado por el mando soberano.[40]

Desde este punto de vista, el estadio biopolítico característico de la modernidad no modificó ese modelo «corporativo», como lo demuestra, incluso en el plano léxico, la perduración de la metáfora del «cuerpo político». Que las estrategias del poder soberano se hayan dirigido directamente a la vida de los subditos, a sus necesidades biológicas de protección, reproducción, desarrollo, no sólo no cuestiona, sino que potencia aún más, la semántica del cuerpo heredada de la teología política medieval: más que ninguna otra cosa, el cuerpo —en sentido individual y colectivo— refleja y favorece la dinámica de implicación recíproca entre política y vida. Y esto, por dos motivos: ante todo, porque ima representación somática de la ciudadanía legitima por anticipado el papel de creciente importancia que adquieren los temas demográficos, higiénicos, sanitarios, en la administración pública; y además, porque la idea misma de cuerpo orgánico fmplica, como complemento necesario, la presencia de un principio trascendente capaz de unificar sus miembros con-

[40] **Ya he incluido estos temas en mi** *Immunitas, op. cit.,* **especialmente págs. 78-88 y 142-4 [traducción castellana;** *Immunitas: protecciónyy negación d& la vida, op. cit,* **págs. 96-108 y 169-72]. Una lectura del cuerpo distinta —al menos en apariencia— se encuentra en el amplio panorama dedicado a ese tema por U. Galimberti en** *II corpo,* **Milán, 1937.**

forme a determinado diseño funcional: un cuerpo siempre tiene un alma, o al menos una cabeza, sin la cual se reduciría a un mero aglomerado de carne. La biopolítica totalitaria —y sobre todo nazi—, lejos de rechazar en bloque este sistema figural, lo lleva a su resultado extremo, traduciendo lo que nunca se había considerado más que una influyente metáfora en una realidad absolutamente fáctica: si el pueblo tiene la forma y la sustancia de mi cuerpo, entonces se lo ha de cuidar, defender, reforzar con instrumentos y finalidades puramente biológicos. No se excluye lo que tradicionalmente se llamó alma, pero se la entiende biológicamente como producto de una herencia racial que, dentro del cuerpo, discrimina la parte sana de la parte enferma, estableciendo una distinción entre el «verdadero» cuerpo y una carne carente de resonancia vital, que por ello mismo se ha de rechazar hacia la muerte. Como ya vimos, esta doble incorporación bio-espiritual fue la desembocadura final de un síndrome inmunitario tan incontrolado que destruía cuanto tocaba, y hasta se volcaba de la manera más destructiva sobre el cuerpo propio.

Ya mencionamos que ese resultado no marca el agotamiento, ni tan siquiera el atraso, del paradigma biopolítico: finalizados los dos totalitarismos del siglo XX, la cuestión de la vida permanece firmemente en el centro de todas las trayectorias políticas significativas de nuestra época. Lo que parece en cambio decaer —por explosión o implosión— es el cuerpo entendido como dispositivo de identificación política. Paradójicamente, este proceso de excorporación es resultado de un exceso: como si la extensión de la superficie somática a todo el planeta hiciera del mundo el lugar, antinómico por excelencia, donde lo interno coincide con lo externo, lo convexo con lo cóncavo, el todo con la nada: si todo es cuerpo, ya nada lo será de manera rígidamente determinada, esto es, marcada y circuns-

cripta por precisos lñnites irrmvmitaiios. La aparentemente incontenible proliferación de conglomerados de autoidentificación cada vez más circunscriptos, en función del rechazo irmiunitario de las dmámicas de globalización, marca en realidad el eclipse del cuerpo político, entendido tanto en su sentido clásico como en el sentido novecentista, en favor de otra cosa que aparece como su sustancia desgranada y proliferante. En esta sustancia puede vislumbrarse, dotado, quizá por primera vez, de cierta pregnancia política, algo al estilo de una «carne» previa al cuerpo —todas sus sucesivas corporaciones e incorporaciones—, y por ello mismo vuelve a perfilarse al declinar el cuerpo. Que pueda atribuírsele ora la designación spinoziana de «multitud»,[41] ora la benjaminiana de «pura vida», resulta secundario con respecto a que en ella se replantea el *bíos,* no en los márgenes y al inicio, sino en el centro de la *polis* global. El sentido, y el resultado epocal, de una relación entre política y vida que, por su propia constitución material, escapa a la lógica de la incorporación inmunitaria es difícil de enunciar; entre otras cosas, porque esta dinámica biopolítica se incluye en un cuadro donde todavía gravita la persistencia, cuando no la potenciación militarizada, del poder soberano. Ciertamente, la circunstancia de que por primera vez la politización de la vida no entrañe necesariamente una semántica del cuerpo, pues se refiere a una materia mundial previa, o posterior, a la

[41] **Véanse A. Bonomi,** *II triotifo della moltitudine,* **Turín, 1996; P. Vírno,** *Grammaiica della moltitudine,* **Roma, 2002; A. Negri, «Pour une déñnition ontologique de la multítude»,** *en Multitudes, n°* **9,2002; A. Illuminati,** *Del Comune. Cronache del general intellect,* **Roma, 2003. El riesgo de estas perspectivas, aunque interesantes y diversas entre sí, es que al final prevalezca una lectura, si no economicista, al menos productivista o «laboralista», y, por tanto, inevitablemente impolítica, de la biopolítica. Cf. al respecto las observaciones de C. Formenti en** *Mercanti di futuro. Utopia e crisi del Net Economy,* **Turín, 2002, págs. 237 y sigs.**

constitución del sujeto de derecho, abre un abanico de posibilidades hasta ahora desconocidas. ¿Qué forma política puede adoptar esa carne que siempre perteneció a la modalidad de lo impolítico? ¿Qué nombre podrá asignarse a algo que surge de un fondo de anomia? ¿Será posible obtener, de las grietas de la *immunitas,* el perfil de una *communitas* diferente? Tal vez convenga volver a pensar, en térininos no teológicos, ese acontecimiento siempre citado, pero nunca mejor definido, que se manifestó hace dos mil años con el enigmático título de «resurrección de la carne». Lo que «resurja», hoy, podría ser no el cuerpo habitado por el espíritu, sino la carne en cuanto tal: un ser a la vez singular y común, genérico y específico, indiferenciado y diferente, que no sólo esté desprovisto de espíritu, sino que ya no tenga siquiera un cuerpo.

5. Antes de proseguir, hagamos mía última observación, referente a la modalidad de la encarnación. Sabemos que se quiso ver en ella el vínculo teológico que retiene a la reflexión fenomenológica dentro de una semántica derivada del cristianismo y, por consiguiente, orientada inexorablemente al esplritualismo: el cuerpo del hombre, penetrado por el espíritu santo, terminaría por decorporizarse, en una dialéctica que somete la materialidad de la marca corpórea a la trascendencia del sentido. Reducido a no significar más que su propia esencia encarnada, el cuerpo perdería, en suma, esa exterioridad, multiplicidad, apertura, que lo sitúa en el mundo real al que remite, en cambio, su dimensión antropológica, tecnológica y política.

¿Son, en verdad, así las cosas? ¿No corre el riesgo esta reconstrucción de quedar subordinada al mismo horizonte cristiano que querría deconstruir, sin lograr liberar ese núcleo poscristiano, o metacristiano, en el que se transparenta más de un rasgo de nuestra posi-

ción? Tengo la impresión de que ese núcleo coincide en gran medida con la idea, y la práctica, de encarnación. Acerca de su distinción (e incluso oposición) respecto de la lógica de la incorporación, vimos que mientras la incorporación tiende a unificar una pluralidad, o al menos una dualidad, la encarnación, por el contrario, separa en dos y duplica lo que originariamente era uno. En el primer caso, es un redoblamiento que no preserva la distinción de los elementos amalgamados; en el segundo, un desdoblamiento que altera y subdivide una identidad inicial. Como lo sostuvo la gran apologética de los primeros siglos, el Verbo que se hace carne origina la copresencia, en la persona de Cristo, de dos naturalezas distintas y hasta opuestas: la de Dios, perfecta y consumada, y la del hombre, sufriente y mortal. ¿Cómo puede un Dios alterarse, desfigurarse, expropiarse y llegar al punto de tomar para sí realmente la carne de un mortal? Se debe enfatizar el adverbio «realmente», pues precisamente acerca de él, acerca de la consistencia material de una carne en todo y por todo idéntica a la nuestra, los padres cristianos, desde Ireneo hasta Tertuliano, o Agustín, sostuvieron, durante cinco siglos, una batalla durísima contra una serie de herejías —docetismo, arrianismo, monofisismo, nestorianismo— orientadas de diversas maneras a negar la irreductible contradicción implícita en la idea de Encarnación, borrando la naturaleza de Dios, o bien la del hombre, y en consecuencia su línea compartida. Desde el punto de vista lógico, para la cultura clásica resulta impensable el dos-en-uno o el uno-que-s e-hace-dos merced a un movimiento con que el cuerpo huye de sí mismo, en coincidencia con la inserción en su interior de algo que por naturaleza no le pertenece.

Esta transición, este contagio, esta desnaturalización, respecto de la noción de carne, debe repensarse fuera del lenguaje cristiano, es decir, como posibilidad

biopolítica de transmutación, ontológica y tecnológica, del cuerpo humano. Podría afirmarse que la biotecnología es la forma no cristiana de la encarnación. En la experiencia de la prótesis, del trasplante o del implante, aquello que penetra en el organismo humano ya no es lo divino, sino el órgano de otro hombre; o bien algo no vivo, que «divinamente» le permite vivir y mejorar la calidad de su vida. Pero este nuevo rasgo biopolítico, inevitablemente tecnopolítico, no ha perdido todo vínculo con su propio arquetipo cristiano, como lo prueba el artista que acaso más que ningún otro volvió a situar en el centro de su obra el motivo de la carne fuera del cuerpo o del cuerpo no orgánico. Ya las imágenes clásicas de la Encarnación —especialmente en el momento de la Crucifixión'—• marcan una ruptura y un desgarro en el régimen de la *mimesis* figural en que no obstante se encuadra el arte cristiano: como si no sólo el Cristo (por ejemplo, el de Diarero), sino también todo el orden de la figuración, debiera resbalar hacia las heridas abiertas de su cuerpo martirizado, desfigurándose, o defigurándose, ya sin restauración posible.[42] Pero lo que constituye el centro mismo de la pintura de Francis Bacon, a quien aludíamos recién, es la fuga de la carne del cuerpo, apenas sostenida y a la vez estirada hasta el paroxismo por el andamiaje de los huesos. Pues bien, también en Bacon este trayecto hasta los límites del cuerpo, esta huida de la carne a través de sus orificios, remite explícitamente a la experiencia última de la encarnación de Cristo: «Siempre me impresionaron las imágenes de matadero y carne faenada —recuerda Bacon—. Me parecen directamente ligadas a la Crucifixión».[43] No sé si, como sostiene Deleuze en su ad-

[42] **Cf. G. Didi-Huberman,** *Devant l'image,* **París, 1990, págs. 200 y sigs.**

[43] **D. Sylvester (comp.),** *Entretiene aveu Francis Bacon,* **Ginebra, 1996, pág. 29.**

mirable comentario, ello está en relación con la violencia del nazismo, cuyo horror Bacon siempre arrastró consigo.[44] De hecho, la práctica biopolítica de animalización del hombre, que los nazis llevaron a cabo hasta la muerte, en él se corresponde, en perfecta inversión, con la figura desfigurada de la carne faenada: «En vez de correspondencias formales, la pintura de Bacon crea una *zona de indiscernibüidad, de indescifrábilidad,* entre hombre y animal [...] Nunca es combinación de formas, sino, antes bien, el hecho común: el hecho común al hombre y al animal».[45]

Ese «hecho común», esa carne faenada, deformada, dilacerada, es evidentemente la carne del mundo. Que el pintor siempre haya visto, en los costillares de animales colgados en la carnicería, la silueta del hombre, y también de sí mismo, significa que ese estropajo sanguinolento es la condición a la que hoy se lleva a bnena parte de la humanidad. Sin embargo, que esto nunca lo haya arrastrado a la desesperación quiere decir que él entrevé en ella también otra posibilidad, ligada a un modo distinto de concebir la relación entre los fantasmas de la muerte y el poder de la vida:

> **Cuando afronta las fuerzas invisibles que la condicionan, la sensación visual libera una fuerza capaz de derrotarlas, o al menos hacerlas amigas de ella. La vida grita *a* la muerte; pero la muerte ya no es ese demasiado-visible que nos quita las fuerzas, sino la fuerza invisible revelada por la vida, quitada de su cubil y mostrada en el grito. La muerte es juzgada desde el punto de vista de la vida, y no lo inverso, que tanto nos complace.**[46]

[44] **G. Deleuze,** *Fruncís Bacon. Logique de la serisation,* **París, 1981 [traducción italiana:** *Francis Bacon. Lógica della sensazione, Macevat-a,* **1995, pág. 88]. Sobre la relación entre Deleuze y Bacon, cf. U. Fadini,** *Figure nel lempo. A partiré da Deleuze/Bacon,* **Verona, 2003.**

[45] **ibíd, pág. 52.**

[46] **J6íd, pág. 123.**

3. *El nacimiento*

1. El segundo dispositivo inmunitario nazi por deconstruir e invertir, en lo atinente a sus resultados mortíferos, es el de la *supresión anticipada del nacimiento*. Vimos que ya en su ejecución se presenta desdoblado y, diríase, disociado en dos vectores de sentido aparentemente contrapuestos: por una parte, la exhibición y la potenciación de la capacidad generativa del pueblo alemán; por la otra, la furia homicida inevitablemente destinada a inhibirla. La contradicción entre una política de incremento de la tasa de natalidad y la desnatalización, producida primero por la eugenesia negativa y luego por la eliminación masiva de madres con sus niños aún en brazos, siempre pareció a los estudiosos un problema difícil de descifrar. ¿Por qué los nazis se empeñaban tan incansablemente en agotar esa fuente vital que sin embargo declaraban desear estimular? El paradigma biopolítico brinda una primera respuesta a esta pregunta cuando identifica en el exceso de investidura política de la vida, justamente, la raíz de la discriminación de sesgo genocida. Pero una motivación acaso más intrínseca debe detectarse en el nexo, no exclusivamente etimológico, que vincula los conceptos de «nacimiento» y «nación» en un cortocircuito ideológico cuya expresión más exasperada se encuentra en el «nazismo». ¿Qué relación establecieron los nazis entre nacimiento y nación? ¿Cómo ambos se superpusieron en el nombre, constituido precisamente en su cruce, de «nazismo»?

Como se sabe, el término «nación», que reaparece casi idéntico en las principales lenguas modernas, deriva del latino *natío,* a su vez forma sustantivada del verbo *nascor*. Desde luego, para que llegara a estabilizarse el significado moderno de nación transcurrió un largo proceso, que no dejó invariada su relación originaria con el concepto de nacimiento. Sin exami-

nar en detalle la cuestión, cabe afirmar que en tanto que para todo el período antiguo y medieval la referencia biológica a la natividad prevalece sobre el significado político difundido posteriormente en el concepto de nación, en el período moderno el equilibrio entre ambos **términos** varía, hasta volcarse en favor del segundo. Así, durante un largo período fue posible denominar *nationes* a grupos de personas a las que vinculaba una proveniencia étnica común, o tan sólo una contigüidad social, religiosa o profesional, mientras que posteriormente el vocablo fue adquiriendo una connotación predominantemente institucional.[47] Lo que marca este pasaje es la génesis y el desarrollo de los Estados territoriales: en definitiva, para adquirir un significado político, el fenómeno biológico, en sí impolítico, del nacimiento debe inscribirse en una órbita estatal unificada por el poder soberano. Así, esta noción, usada primero de manera vaga y a menudo incluso contrastiva —referida a otros más que a uno mismo, como lo demuestra la dicotomía romana entre las *nationes* incivihzadas o bárbaras y el*populus* o la *civitas* de Roma—, fue incorporando esa poderosa carga de autoidentificación aún hoy característica de la ideología nacional. La propia Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, como antes el hábeas corpus, debe entenderse en esta clave: como inquebrantable vínculo de los cuerpos de los subditos al del soberano. Vuelve desde este ángulo la referencia decisiva a la categoría de «cuerpo»: con prescindencia de su versión monárquica o popular, voluntarista o naturalista, la nación es ese conjunto territorial, étnico, lingüístico, cuya identidad espiritual re-

[47] **Para una lúcida genealogía del concepto de «nación», véase F. Tuccari,La** *nazione,* **Roma-Bari, 2000, como también É. Balibar, «La Forma Nazione: storia e ideología", en E. Balibar e I. Wallerstein,** *Razza, nazione, classe,* **Roma, 1990** *[Race, nation, classe. Les identités ambigües,* **París, 1988].**

side en la relación de cada parte con el todo que la incluye. El nacimiento en común es el hilo que mantiene a este cuerpo idéntico a sí mismo a lo largo de las generaciones: es lazo entre hijos y padres, entre vivos y muertos, en mía cadena infrangibie. Su continuidad constituye, al mismo tiempo, el contenido biológico y la forma espiritual de la autopertenencia del conjunto indivisible de la nación. Esta relación no se diferencia de la que vimos establecerse entre la semántica de la carne y la del cuerpo: tal como el cuerpo es el lugar de unificación presupuesta de la multiplicidad excéntrica de la carne, la nación define el ámbito en el cual todos los nacimientos se conectan, en una suerte de identidad parental extendida hasta los limites del Estado.

Con respecto a esta dialéctica biopolítica, el nazismo representa simultáneamente un desarrollo y un viraje. Un desarrollo, en tanto asigna al nacimiento un valor aun mayor para la formación de la nación alemana: el nacimiento no es tan sólo el hilo ininterrumpido que asegura la continuidad biológica del pueblo de una generación a otra. También es la forma material, o la materia espiritual, que lo destina al dominio de todos los pueblos, en razón de la pureza absoluta de su sangre. Pero en este punto queda establecida la diferencia respecto de los restantes modelos nacionales, e incluso nacionalistas, previos: en el caso del nazismo no cabe ya hablar, como en el Estado territorial moderno, de politización de una noción —el nacimiento— originariamente impolítica, sino de una absoluta copresencia entre esfera biológica y horizonte político. Si el Estado es *realmente* el cuerpo de sus habitantes, reunificados a su vez en el de su jefe, la política no es más que la modalidad mediante la cual el nacimiento se afirma como única fuerza viva de la historia. Sin embargo, justamente por esta valencia política inmediata, el nacimiento se torna también la

divisoria a lo largo de la cual la vida se separa de sí misma, quebrándose en dos órdenes no sólo jerárquicamente subordinados, sino también rígidamente yuxtapuestos, como los de amos y esclavos, hombres y animales, convida y en trance de muerte. Desde este ángulo, el nacimiento mismo se vuelve objeto de una decisión soberana que al aparecer como directamente originada por él, lo trasciende recortándolo conforme a líneas excluyentes. De este modo se debe interpretar la ambivalencia de los nazis en relación con lo que nacía: por un lado, la exaltación preventiva de la vida perfecta desde el punto de vista racial; por el otro, la sustracción, a quien se conducía a la muerte, del estatuto mismo de ser viviente: él podía, y debía, morir porque en verdad nunca había nacido. Una vez identificado con la nación, el nacimiento sufría el mismo destino: como aquella, él también quedaba apresado en un nudo biopolítico que sólo una muerte colectiva podía deshacer.

2. La misma antinomia que atraviesa la relación biopolítica entre nación y nacimiento reaparece en el centro de la categoría de fraternidad. Como es sabido, al menos desde hace dos siglos, desde que se acuñó el lema republicano de la Revolución Francesa, la noción originariamente biológica, o naturalista, de fraternidad adquirió una inevitable resonancia política, Con todo, una comparación con las otras dos grandes palabras a las que se asocia revela un déficit de elaboración teórica. Libertad e igualdad fueron extensamente analizadas, discutidas, precisadas, mientras que fraternidad es uno de los términos que menos ha pensado la tradición filosófico-política. ¿Por qué? ¿Por qué sigue siendo tan escasa la reflexión sobre el que parecería, de los tres conceptos, el más inmediatamente aprehensible? Una primera respuesta ha de buscarse en su carácter originariamente impolítico, si

no declaradamente teológico, que de hecho impidió cualquier traducción histórica. Mientras libertad e igualdad, aun sin tomar en cuenta sus raíces antiguas, dan origen, en el período moderno, a dos grandes tradiciones políticas, la liberal y la socialista, no vale lo mismo para fraternidad, cuya fortuna parece comprimida y plenamente consumada en el breve período que va de 1789 a 1848. Es más: también con respecto a los otros dos principios de la Revolución, la fraternidad es el de más tardía afirmación. Aunque ya enunciado en 1789, recién entre 1792 y 1793 comienza a aparecer en los documentos oficiales, cuando Francia, atacada por todos los flancos y también amenazada desde dentro, necesita encontrar palabras y símbolos capaces de llamar a la unidad indivisible de la nación contra todos sus enemigos. Entonces, en realidad por poco tiempo, puede afirmarse que la fraternidad se convierte en el principio fundamental y fundacional incluso respecto de los otros dos, que se le subordinan en el plano histórico y en el lógico: sólo a condición de que todos los cofrades franceses se unan en una sola voluntad, la nación podrá obtener también libertad e igualdad para sí y para las que sigan su ejemplo.[48]

Se delinea aquí una segunda motivación, más intrínseca, para la ausencia de reflexión filosófico-política acerca de la categoría de fraternidad.[49] La filosofía política no llega a comprenderla plenamente, no sólo, y no tanto, por impolítica, sino por intensamente biopolítica. Esto significa que la fraternidad no se sustrae al pensamiento por demasiado universal, abs-

[48] **Con respecto a la idea de «fraternidad», referida particularmente a Francia, cf. M. David,** *Fralernité et Réuolution Fran^aise,* **París, 1987;** *id,, Le printemps de la fraternité. Gene.se et uicissitudes 1830-1851,* **París, 1992.**

[49] **La posibilidad de un derecho fraterno es examinada críticamente por E. Resta,** *II diritto fraterno,* **Roma-Bari, 2002,**

tracta, milenarista, como podría creerse, sino, todo lo contrario, por demasiado concreta, directamente enraizada en el *bíos* natural. El hecho de que adquiera, en el momento mismo de su aparición en la escena política, un fuerte rasgo nacional, incluso nacionalista, como llamamiento al carácter sagrado de la nación francesa, de algún modo entra en contradicción con su pretendido universalismo, a menos que se piense, como lo hicieron no sólo Robespierre y Saint-Just, sino también Hugo y Michelet, que Francia representa lo universal porque es el país en torno al cual gira toda la historia del mundo. Hasta percatarse rápidamente de que todos los pueblos en los que se quería inculcar por la fuerza esta convicción terminaban inevitablemente por suponer otro tanto de sí mismos. En realidad, lo que estaba enjuego, mucho más que abstractos universales de justicia común, era la referencia a una autoidentificación, fundada en la consanguinidad, de una misma pertenencia nacional. Más que a la «fratría», la fraternidad se refería esencialmente a la patria, como confirmación del vínculo biológico que, en línea de descendencia directa y masculina, hace que el hermano esté ligado al padre (también la «madre patria» siempre tuvo notas distintivas simbólicamente viriles).

Ahora bien: es verdad que la democracia solía recurrir a la idea de fraternidad, pero precisamente porque, como todos los conceptos políticos modernos, reposa sobre un fondo naturalista, etnocéntrico y también androcéntríco que nunca supo indagar en profundidad. ¿Qué es exactamente una «democracia fraterna»? Desde luego, en una expresión de este tipo pueden hallarse acentos sublimes, un llamado avalores sustanciales que van más allá del formalismo de la igualdad de derechos. Pero resuena también algo distinto, mía nota más inquietante. Sostener que los hombres deben ser iguales porque son hermanos no

es del todo equivalente a sostener que deben ser hermanos porque son iguales. No obstante la apariencia, la categoría de hermandad es más restringida, más particularista, más excluyente, que la de igualdad, en el sentido específico de que excluye a todos aquellos que no pertenecen a la misma sangre del padre común.[50]

Desde este ángulo se vuelve visible otro rasgo decisivo de la idea de hermandad. El hecho mismo de que en el momento de su máxima difusión se la invocara *contra* alguien, o inclusive contra todos los no franceses, revela una actitud conflictual, si no bélica, que siempre fue cubierta por su habitual tinte pacifista. Por lo demás, la figura del hermano, que una larga tradición, desde Platón hasta Hegel, asoció a la del amigo, tuvo y tiene a menudo que ver con el enemigo, como lo sostuvo Nietzsche,[51] e igualmente Schmitt,[52] ambos al explicar que el verdadero hermano, y por consiguiente el verdadero amigo, es precisamente el enemigo, porque sólo este pone en realidad a prueba, da identidad por contraste, revela los límites del otro y, por tanto, también los propios. Desde Caín y Abel hasta Etéocles y Polinices, incluidos Rómulo y Remo, la enemistad absoluta, fratricida, se representó siempre a través de la pareja de hermanos, o incluso gemelos. Así lo demuestra Rene Girard, al percibir que el conflicto más sangriento se desencadena siempre entre los más cercanos, los semejantes, los vecinos.[53] Se

[50] **Respecto de la relación amigo-enemigo-hermano, cf. también J. Derrida,** *Potitiques de l'amitié,* **París, 1994 [traducción italiana:** *Politiche dell'amicizia,* **Milán, 1995].**

[51] **Acerca de la necesidad de un enemigo fraterno en Nietzsche, cf. especialmente** *Cosíparló Zarathustra, op, cit,* **págs. 51,** 64,**122, 255.**

[52] **C. Schmitt,** *Ex Capíiuüate Salus. Erfahrungen derZeit 1945-47,* **Colonia, 1950 [traducción italiana:** *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47,* **Milán, 1987, págs. 91-2].**

[53] **De R. Girard, véase al menos** *La violence et le sacre,* **París, 1972 [traducción italiana:** *La uiolcnza e il sacro,* **Milán, 1980].**

diría que la sangre llama a la sangre. Y cuando, de una manera metafórica o real, la sangre se torna principio de la política, la política se expone siempre al riesgo de hundirse en la sangre.

A esta conclusión llegó también Freud, acaso el autor que más avanzó en el desciframiento de la paradoja de la fraternidad. Oprnnidos por un padre tiránico —tal como relata en *Tótem, y tabú*—,[54] un día, los hermanos se reunieron, lo mataron y devoraron su carne, tomando su lugar. Esto significa, en primera instancia, es decir, según la interpretación más «ilustrada», que el proceso' de civilización está vinculado a la sustitución de una autoridad despótica, y, antes aun, del principio mismo de autoridad, por un universo democrático en el que al poder de Uno sobreviene aquel, compartido, de muchos. En este sentido, la democracia resulta, al mismo tiempo, causa y efecto del paso del dominio vertical a la relación horizontal, del Padre a los hermanos.

No obstante, si se lo analiza más de cerca, o con menos ingenuidad, el apólogo de Freud muestra otra verdad más inquietante: la perpetuación del dominio paterno en el horizonte democrático de los hermanos. ¿Qué puede significar la circunstancia de que los hermanos incorporen literalmente a su padre muerto, sino que están inexorablemente destinados a reproducir los rasgos de este, aun cuando de manera plural y domeñada? El hecho de que ese acto dé origen a la actitud moral —esto es, el sentimiento de culpa por el homicidio cometido y el respeto hacia la Ley— significa que ella queda marcada por ese acontecimiento traumático, por el homicidio de alguien que bajo ningún concepto desaparece de la escena, sino que se re-

[54] **S. Freud,** *Tótem und Tabú* **(1913), en** *Gesammelte Werke,* **Francfort del Meno, 1969-73, vol. IX [traducción italiana:** *Tótem e tabú,* **en** *Opere,* **Turín, 1975, vol. VII; traducción castellana:** *'Tótem y tabú,* **en** *Obras completas,* **Buenos Aires: Amorrortu editores, vol. 13].**

genera perpetuamente en la descendencia de los hermanos-hijos. Una vez más, la diferencia es cautiva de la repetición y nuevamente los muertos aferran a los vivos.

3. Empero, el trabajo en el que Freud analiza con mayor énfasis la superposición biopolítica de nacimiento y nación es *Moisés y la religión monoteísta.* La repetida remisión a *Tótem y tabú,* cuyo esquema estructural en cierto modo calca, no debe velar la novedad poZíítca, amén de filosófica, de un ensayo redactado en tres etapas entre 1934 y 1938: bastan estas fechas para denotar el adversario contra el cual se dirige. Se trata del antisemitismo nazi, tal como se constituye a lo largo de la línea genealógica que suelda la identidad nacional al momento fundacional de su origen. Diferenciándose de quienes rechazan el enfrentamiento con el dispositivo nazi, y limitándose a invalidar su presupuesto naturalista, Freud acepta su desafío en su propio terreno. Esto es, no impugna el nexo, instaurado por aquel, entre la forma que adopta un pueblo y el origen de su fundador. Es verdad que la comunidad nacional halla el fundamento de su identidad en el acto de su propio nacimiento y, por tanto, del nacimiento de su más antiguo Padre. Pero, justamente por ello, poner en entredicho su pureza y propiedad significa también minar de raíz el mecanismo autoidentitario del pueblo que de ella deriva su linaje. Es precisamente esta la estrategia empleada por Freud en su *Moisés.* Él percibe cabalmente el riesgo que corre, como se deduce de la nutrida serie de advertencias, precauciones y distingos diseminados en el texto, como para defenderlo de algo que lo amenaza de cerca. Cuando al comienzo mismo advierte que «quitarle a un pueblo el hombre a quien honra como al más grande de sus hijos no es algo que se emprenda con gusto o a la ligera, y menos todavía si uno mismo

pertenece a ese pueblo»,[55] pretende advertir al lector que se está acercando tanto a la posición del adversario, que se expone al riesgo de entrar en una zona de indistinción con ella. Había sido el nazismo el que había expropiado de su identidad al pueblo judío, negando que alguna vez hubiera tenido una forma, un tipo o una raza. ¿Y entonces? ¿Cómo aumentar esa expropiación —negándole incluso su fundador, al atribuirle a este una nacionalidad diferente— no sólo sin confluir en la misma tesis antisemita, sino impugnándola además de manera definitiva? El paso que Freud excava es, en efecto, muy estrecho. No es cuestión de sustraerle al pueblo judío, y por extensión a todo otro pueblo, el vínculo con el origen —ello significaría adherir a la tesis historicista contra la cual el nazismo impuso fácilmente su propia posición radical—, sino de someter la noción misma de origen a un trabajo de deconstrucción que la descentra y revierte en su contrario: en una originaria in/originariedad que, lejos de la autopertenencia, se desliga de sí misma desdoblándose en su propio otro, es decir, en lo otro de cualquier *proprium*.

Este es el significado político del Moisés egipcio. Freud no pone en duda que Moisés haya fundado su pueblo; es más: lo sostiene con una fuerza que supera a la tradición. Pero cree que pudo hacerlo —*crear* un pueblo—justamente por *no* pertenecer a él, porque le imprimió la marca de lo ajeno e inclusive del Enemigo, del que es hijo natural. Por esto mismo, no siendo hijo del pueblo judío, puede ser su Padre, puede for-

[55] **S. Freud,** *Der Mann Moses und die monotheistische Religión* **(1939), en** *Gesamrneite Werke, op. cit.,* **vol. XVI [traducción italiana:** *L'uomo Mosé e la religione monoteistica,* **en** *Opere, op. cit,* **1970, vol. XI, pág. 338; traducción castellana:** *Moisés y la religión monoteísta,* **en** *Obras completas, op. cit,* **vol. 23, pág. 7]. Cf, al respecto, R. Esposito,** *Nove pensieri sulla política,* **Bolonia, 1993, págs. 92-3;** *id., Communiias, op. cit,* **págs. 22-8 [traducción castellana:** *Communitas, op. cit,* **págs. 75-82].**

marlo según su propia ley, vale decir, la ley de otro, si no incluso del otro.[56] Mas —invariado el vínculo, sostenido *in primis* por el nazismo, entre identidad étnica de la nación y nacimiento de sus padres— esto quiere decir que ni ese pueblo, ni por ende pueblo alguno, puede reivindicar la pureza de su propia raza, contaminada ya por un origen espurio. Entonces, no sólo ningún pueblo podrá considerarse elegido, como lo hizo primero el pueblo judío y después, por cierto de modo muy diferente, el alemán, sino que además ningún pueblo podrá siquiera llamarse tal, dotado de una identidad nacional transmitida de padres a hij os, pues, en el arquetípico caso de Moisés, ese padre no es el verdadero padre, es decir, padre natural, y sus hijos no son verdaderos hijos. Atal punto que, en un esfuerzo extremo, y rápidamente fallido, esos hijos judíos intentaron liberarse de su padre innatural asesinándolo, tal como lo hicieron los hermanos de la horda primitiva en *Tótem y tabú,* para plegarse después, de manera inevitable, a la otra ley, o a la ley del otro, que aquel les llevó, a su vez alterada posteriormente por el cristianismo.

En esta secuencia ininterrumpida de metamorfosis y traiciones, queda planteada la originaria duplicidad del Origen, o bien su definitivo desdoblamiento en una cadena binaria que simultáneamente une y yuxtapone a dos fundadores, dos pueblos, dos religiones, a partir de un nacimiento en sí mismo doble, como por otra parte es, en términos biológicos, todo nacimiento: jamás tendiente a unificar el dos, o los muchos, en el uno, sino destinado a subdividir el uno —el cuerpo de la madre— en dos, antes de que sucesivos nacimientos multipliquen, a su vez, a esos dos en la

[56] **Cf. Ph. Lacoue-Labarthe** *y* **J.-L. Nancy, «n popólo ebraico non sogna»,** *enL'alíra aceña deilapsicoanalisi, lensioni ebraiche neü'opera di S. Freud,* **Roma, 1987, al cuidado de D. Meghnagi, págs. 55-94.**

pluralidad de mfinitos números. Antes que encerrar, anulándola, la ajenidad dentro de mi mismo cuerpo, biológico o político, el nacimiento vuelca al mundo externo lo que está dentro del vientre materno. No incorpora, sino que excorpora, exterioriza, vira hacia afuera. No presupone, ni impone, sino que expone a alguien al acontecimiento de la existencia. Por consiguiente, no puede ser utilizado, ni en sentido real ni en sentido metafórico, como un aparato protector de autoconservación de la vida: en el momento en que el cordón umbilical se corta y se lo limpia de líquido amniótico, el recién nacido es situado en una diferencia irreductible con respecto a todos aquellos que lo han precedido,[57] en relación con los cuales resulta necesariamente extraño, y también extranjero, como quien llega por primera vez, y siempre de distinta forma, a hollar el suelo de este planeta. Precisamente por este motivo, los nazis querían suprimir el nacimiento antes de que se anunciase: porque sentían, temían, que en vez de asegurar la continuidad de la filiación étnica, la dispersase y la disconfirmase. El nacimiento revela el vacío, la falla, la fractura de donde surge la identidad de todo sujeto, individual o colectivo: el primer *munus* que lo abre a aquello en lo que *no* se reconoce. Al aniquilar el nacimiento, los nazis creían colmar el vacío originario, destruir su *munus* y de este modo inmunizarse definitivamente contra sus traumas. El mismo motivo, pero con intención perfectamente invertida, lleva a Freud a centrar en él su ensayo: no para constreñir la multiplicidad del nacimiento al calco unitario de la nación, sino para someter la pretendida identidad de la nación a la ley plural del nacimiento.

[57] **Sobre esta lectura de la relación madre-bijo, confróntese el agudo ensayo de A. Putino,** *AmicJie mié isíericke,* **Ñapóles, 1998.**

4, El mismo trayecto fue recorrido, una vez terminada la guerra, por Hannah Arendt. Como ya sabemos, su obra no puede situarse en un horizonte cabalmente biopoHtico, si con esta expresión se alude a una implicación directa entre acción política y determiiiación biológica. El cuerpo en cuanto tal, como organismo con necesidades naturales de conservación y desarrollo de la vida, es radicalmente extraño a una política que adquiere sentido precisamente al emanciparse del orden de la necesidad. Pero justamente por ser ajena al paradigma biopolítico se destaca aún más la relevancia *política* que Arendt atribuye al fenómeno del nacimiento. El único motivo que parece repetirse con igual intensidad en todos sus escritos es esta caracterización política del nacimiento, o «natividad» de la política. Contra una larga tradición que situó la política bajo el signo de la muerte •—se refiere Arendt, precisamente, a la línea imnunitaria inaugurada por Hobbes, no sin una mirada oblicua al ser-para-la-muerte de Heidegger—, ella reivindica el carácter originariamente político del nacimiento: «dado que la acción es la actividad política por excelencia, puede la natalidad, no la mortalidad, ser la categoría central del pensamiento político, que lo diferencia del metafísico».[58] Si el miedo a la muerte no puede producir sino una política conservadora, y por ende la negación misma de la política, en el acontecimiento del nacimiento esta debe hallar el impulso originario de su propio poder innovador. En tanto tuvo inicio, y por ello inicio él mismo, el hombre está en condiciones de iniciar algo nuevo, dar vida a mi mundo en común.[59]

Aquí, Arendt parece abrir una perspectiva de ontología política que no coincide con la filosofía política

[58] H. Arendt, *Vita activa, op. cit.* ¡ pág. 8.

[59] Cf. E. Parise (comp.), *Lapolitica tra nalalitá* e *mortalitá. Hannah Arendt,* Ñapóles, 1993.

griega ni con la biopolítica moderna, sino que remite más bien al ámbito romano, según una línea que anuda el creacionismo de Agustín a la tradición virgiliana: a diferencia de la creación del mundo, acontecida una sola vez por obra de un único creador, el nacimiento es un inicio que se repite infinitas veces, expandiendo líneas de vida siempre distintas. En esta pluralidad diferencial, justamente, la ontología política de Arendt se separa de la biopolítica o, cuando menos, se ubica en mi plano distinto con relación a ella. En uno u otro caso, la política adquiere sentido a partir de una fuerte relación con la vida; pero en tanto que la biopolítica se refiere a la vida del género humano en su conjunto, o a la de una especie particular de hombre, el objeto de la ontología política es la vida individual en cuanto tal, esto es, en cuanto se diferencia del ciclo biológico-natural. Cabría señalar que la política se constituye en el doble punto de divergencia, o de no-coincidencia, de la vida individual con respecto a la vida de la especie y de la acción individual con respecto al ciclo repetitivo, en cuanto escandido por las necesidades naturales, de la vida cotidiana:

> **. . .tal como, desde el punto de vista de la naturaleza, el movimiento rectilíneo del curso de la vida del hombre entre el nacimiento y la muerte parece una particular desviación de la regla común natural del movimiento cíclico, así la acción, desde el punto de vista de los procesos automáticos que parecen determinar el curso del mundo, se asemeja a un milagro [...] El milagro que preserva al mundo, la esfera de los asuntos humanos, de su normal, «natural», ruina es, en definitiva, el hecho de la natalidad, en el cual radica ontológicamente la facultad de actuar. En otras palabras, es el nacimiento de nuevos hombres y el nuevo inicio la acción de la cual ellos son capaces en virtud de haber nacido.**[60]

H. Arendt, *Vita activa, op. cit,* **pág. 182.**

No puede pasar inadvertida, a esta altura, la antinomia sobre la que se asienta esta argumentación en torno a la cuestión del *bíos*. Resulta evidente el esfuerzo de Arendt por resguardar la política de la repetitividad serial a que tienden a someterla los procesos naturales y, más tarde, también los históricos, asimilados cada vez más a los primeros. Pero lo que sorprende es la elección, confirmada una y otra vez, de considerar como elemento diferencial, respecto de la homogénea circularidad del ciclo biológico, justamente un fenómeno biológico como —en última instancia, o más bien en primera— es el nacimiento. Como si, pese al rechazo del paradigma biopolítico, la autora se inclinara a utilizar en su contra un instrumento conceptual extraído de su repertorio, casi confirmando que hoy en día sólo puede enfrentarse la biopolítica desde su interior, a través del umbral que la separa de sí misma y la impulsa más allá de sí. El nacimiento es precisamente ese umbral, el lugar ilocalizable en el espacio o el momento inasimilable al flujo lineal del tiempo, en el cual el *bíos* se pone a la máxima distancia de la *zoé,* o en el cual la vida se «forma» de una modalidad drásticamente distante de su propia desnudez biológica. Que la reflexión sobre el vínculo entre política y nacimiento haya surgido dentro del gran libro sobre el totalitarismo —en la confrontación directa con el nazismo— acaso no sea ajeno a esa paradoja. En su deseo de afianzar un pensamiento acerca de la política radicalmente contrapuesto a la biopolítica nazi, Arendt, como antes Freud, y de manera aun más explícita, dirige su ataque al punto preciso en que el nazismo había concentrado su propio poder mortífero. El nazismo empleó el nacimiento —su producción y, a la vez, su supresión— para secar ya en su fuente la acción política; Arendt lo convoca para reactivarla. Más aún: el nazismo hizo del nacimiento un mecanismo biopolítico de reconducción de toda forma

vital a la pura vida; Arendt buscó en él la clave ontopolítica para dar a la vida una forma coincidente con su propia condición de existencia.

5. Vimos que la perspectiva que abrió Arendt se asienta sobre una antinomia de fondo respecto del *bíos politikós*. Una cesura lo hiende y enlaza ambos términos por su recíproca diversidad. Ciertamente, la política, como toda actividad humana, se enraiza en la naturalidad de la vida, pero según una modalidad que le asigna sentido precisamente debido a la distancia que las separa. El nacimiento constituye el punto donde se advierte mayor tensión entre términos unidos por su separación mutua: es el momento fulgurante en que el *bíos* se separa de sí mismo y se contrapone frontalmente a la *zoé,* esto es, a la mera vida biológica. Si bien el nacimiento implica un proceso —el de la concepción, la gestación y el parto— que tiene que ver de manera directa con la animalidad del hombre, Arendt considera que él establece la más tajante distinción entre el hombre y el animal, entre lo existente y lo viviente, entre la política y la naturaleza. Pese a su alejamiento de su viejo maestro, no puede dejar de advertirse, en esta ontología política, una tonalidad heideggeriana que termina por retener a Arendt más acá del paradigma biopolítico. La referencia misma al nacimiento no parece que pueda penetrar en el entramado somático entre política y vida, salvo en términos metafóricos y literarios. ¿En qué estrato vital se genera la política de la acción? ¿Cómo se conjugan, en la esfera pública, individuo y género? ¿Es suficiente, a tal fin, apelar a la dimensión de la pluralidad, sin esclarecer por anticipado su génesis y su estatuto?

Una respuesta por así decir oblicua la hallamos en la obra de un autor menos propenso a la indagación directa acerca del sentido de la política, pero por ello

rnismo más dispuesto a enraizaría en su terreno ontogenético. Me refiero a Gilbert Simondon, cuya asonancia temática con Bergson y Whitehead —por no remontarnos a la filosofía de la naturaleza de Schelling—[61] no debe velar su más intrínseca relación con Merleau-Ponty a quien dedicó el ensayo sobre *L'individu et sa genese physico-biologique,* y por otra parte, con Georges Canguilhem, siguiendo un vector de sentido que analizaremos más adelante. Sin pretender reseñar todo su sistema de pensamiento, los aspectos que nos atañen de manera más directa, en relación con los interrogantes planteados por Arendt, son en esencia dos, estrechamente conectados entre sí. El primero es una concepción dinámica del ser que lo identifica con el devenir, y el segundo, la interpretación de ese devenir como un proceso de sucesivas individuaciones en ámbitos, o dominios, diversos y concatenados. Contra las filosofías, monistas o dualistas, que presuponen al individuo ya plenamente definido, Simondon dirige su atención al movimiento, siempre inacabado, de su ontogénesis: en todo ámbito —físico, biológico, psíquico, social—, los individuos emergen de un fondo preindividual cuyas potencialidades actualizan, sin arribar nunca a una forma definitiva que no sea, a su vez, ocasión y materia para una nueva especificación. Toda estructuración individual, en su máxima expansión, siempre conserva un resto que no puede integrarse dentro de su propia dimensión sin llegar a una etapa posterior de desarrollo. Así, del mismo modo en que la individuación biológica del organismo viviente constituye la prolongación, en otro nivel, de la individuación física inacabada, a su vez,

[61] **Cf. A. Fagot-Largeault, «LHndividuation en biologie», en** *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique,* **París, 1994, págs. 19-54. Véase también la otra colección de ensayos** *Simondon,* **al cuidado de P. Chabot, París, 2002.**

en un nivel más alto, la individuación psíquica, específicamente humana, se inscribe, a distinta altura, en el punto "de indeterminación de la individuación biológica que la precede.

¿Qué se sigue de ello en relación con nuestro problema? Ante todo, que el sujeto —de conocimiento, de voluntad, de acción, como por lo común se lo entiende en la filosofía moderna— no es escindible de la raíz viviente de la que proviene en forma de un desdoblamiento entre nivel somático y nivel psíquico que nunca resuelve el primero en el segundo. En contra de la cesura arendtiana —y anteriormente heideggeriana— entre vida y condición de existencia, o entre naturaleza y política, para Simondon, el hombre nunca pierde el vínculo con su ser viviente. No es algo distinto del ser viviente, ni más que este, sino un ser *viviente humano*. Entre la fase psíquica y la biológica, así como entre esta y la física, no hay una diferencia de sustancia o de naturaleza, sino de nivel y de función. Esto significa que entre el hombre y el animal —y también, en algunos aspectos, entre el aniaial y el vegetal y entre este y el objeto natural— el paso es mucho más fluido de lo que imaginaron no sólo todos los antropologismos, sino también las filosofías ontológicas que, creyendo impugnarlos, reprodujeron en cambio, en otro nivel, sus presupuestos humanistas: según Simondon, en comparación con el animal, el hombre, «disponiendo de posibilidades psíquicas más amplias, en especial gracias a los recursos del simbolismo, apela con mayor frecuencia al psiquismo [...] Pero no hay una naturaleza, una esencia, que permita fundar una antropología; simplemente se supera un umbral».[62] Simondon define la superación de este umbral —que no se debe interpretar como un paso

[62] **G. Simondon, *L'individu et sa genése pkysico-biologique* (1964),** París, 1995, pág. 77.

continuo, ni como un salto de naturaleza— en términos de «nacimiento». Así, cuando escribe que, «hablando estrictamente, no hay una individuación psíquica, sino una individuación del ser viviente que hace *nacer* lo somático y lo psíquico»,[63] hay que tomar esta expresión en un sentido más bien literal. Todo paso de una fase a otra —es decir, toda individuación— es un nacimiento en un plano distinto, pues abre una nueva «forma de vida». Tanto es así, que podría decirse que el nacimiento no es un fenómeno de la vida, sino la vida un fenómeno del nacimiento. O bien que vida y nacimiento se superponen en una maraña inextricable, de modo que cada uno es el margen de apertura del otro:

> **El individuo concentra en sí la dinámica que lo hizo nacer y perpetúa la primera operación en una constante individuación;** *vivir es perpetuar un permanente nacimiento relativo.* **No basta con definir al ser viviente como organismo. El ser viviente es organismo conforme a la primera individuación, pero puede vivir sólo si es un organismo que organiza, y se organiza, a lo largo del tiempo. La organización del organismo es resultado de una primera individuación, que puede llamarse absoluta; pero esta última, más que vida, es condición de vida; es condición de ese nacimiento perpetuo que es la vida.**[64]

Aquí, Simondon alcanza la completa inversión de la supresión del nacimiento efectuada por el nazismo como dispositivo de reconversión biopolítica de la vida en la muerte; no sólo reconduce toda la vida al poder innovador del nacimiento, sino que hace de este el punto de deslinde absoluto respecto de la muerte. Si

[63] *Id., L'individuation psychique et collectiue,* **París, 1989 [traducción italiana:** *L'individuazione psichica* ***e*** *colleltiva,* **con un prólogo de M. Combes y un epílogo de P. Virno, Roma, 2001, pág. 84; las bastardillas son raías].**

[64] *Ibid.,* **pág. 138.**

se atiende a ello, vida y nacimiento son ambos lo contrario de la muerte: la primera, desde un punto de vista sincrónico; el segundo, desde una perspectiva diacrónica. Para la vida, la única manera de aplazar la muerte no es conservarse como tal, quizás en la forma inmunitaria de la protección negativa, sino renacer constantemente de maneras diversas, Pero la relación que Simondon establece entre política y *bíos* —entre vida biológica y forma de vida— es aún más intensa. El hecho mismo de que el nacimiento se reproduzca cada vez que el sujeto supera determinado umbral, experimentando una forma diferente de individuación, significa también que el nacimiento logra deconstruir al individuo en algo que está antes pero igualmente después de él. Para que la vida psíquica pueda actualizar su propio potencial preindividual, debe impulsarlo al nivel de lo transindividual, es decir, debe traducirlo y multiplicarlo en la sociabilidad de la vida colectiva. Lo transindividual —que para Simondon es el terreno específico de la ética y de la política— tiene una relación dinámica con lo preindividual que, no pudiendo individualizarse, se «pone en común» en una forma de vida más rica y compleja. Esto significa que no se puede definir al individuo —o, mejor, al sujeto que se produce individuándose—fuera de la relación política con quienes comparten su experiencia vital. Significa también que lo colectivo, lejos de ser simplemente lo contrario, o la neutralización, de la individuaHdad, es en sí mismo una forma de individuación más elaborada. En este caso, como nunca antes, pluralidad y singularidad se entrelazan en el mismo nudo biopolítico que une política y vida: si se piensa siempre al sujeto dentro de la forma del *bíos,* este, a su vez, se inscribe en el horizonte de un *cum* que coincide con el ser del hombre.

4. *Norma de vida*

1. El tercer dispositivo iixmrmitario del nazismo —en cuyo reverso hay que buscar los lineamientos de una biopolítica afirmativa— es la *normativización absoluta de la vida.* Que la vida haya sido íntegramente normalizada por los nazis no se da por descontado en la interpretación usual. ¿No se caracterizó el totalitarismo hitleriano —podría objetarse— por una ininterrumpida violación del ordenamiento normativo? ¿Y no se efectuó esa distorsión del derecho precisamente en nombre de la primacía de la vida por sobre todo abstracto principio jurídico? En realidad, si bien ambas objeciones contienen un núcleo de verdad, sólo en apariencia contradicen la proposición de la que partimos.

En lo que atañe a la primera cuestión —el carácter constitutivamente ilegal del nazismo—, sin intención alguna de dar crédito a la caución interesada de los juristas del Reich, las cosas son más complejas de lo que puede parecer a primera vista. Por cierto, desde un punto de vista estrictamente formal, el decreto, nunca revocado, de febrero de 1933, mediante el cual Hitler suspendió los artículos de la Constitución de Weimar concernientes a las libertades personales, ubica a ese período de doce años en una situación claramente extralegal. No obstante —como surge incluso del ambiguo estatuto del concepto de «estado de excepción», al que técnicamente cabe reconducir esa particular condición—, una situación extralegal no es necesariamente extrajurídica: la suspensión de la ley vigente es también un acto jurídico, si bien de carácter negativo. Como se lo ha sostenido,[65] más que una simple laguna normativa, el estado de excepción es la apertura de un vacío legal orientado a salvaguardar

[65] **Cf. G. Agamben,** *Stato d'eccezione,* **Tarín, 2003.**

la vigencia de la norma mediante su temporaria desactivación. Por lo demás, los nazis no sólo dejaron subsistir formalmente la estructura general de la Constitución de Weimar —aun cuando rebasándola en todos los aspectos—, sino que pretendieron incluso «normalizarla», mediante la reducción del uso excesivo de decretos de urgencia practicado por el régimen precedente. Ello explica el frío recibimiento del decisionismo sclimittiano por parte del régimen instalado en el poder: no se quería obtener un orden sustraído de la norma sobre la base de continuas decisiones subjetivas, sino, por el contrario, su devolución a un marco normativo de carácter objetivo, en cuanto originado en las necesidades vitales del pueblo alemán.

Esta última formulación nos vuelve a llevar a la cuestión más general de la relación entre norma y vida en el régimen nazi. ¿Cuál de las dos prevaleció sobre la otra basta el punto de hacerla funcional para sus propias necesidades? ¿Era la vida la que estaba rígidamente nortnativizada, o más bien era la norma la que estaba biologizada? En verdad, comovimos en el capítulo anterior, en nada han de contraponerse ambas perspectivas, sino que se las ha de integrar en una mirada cruzada. En el momento en que se apelaba al derecho concreto, sustancial, material, contra el derecho subjetivo, liberal, e incluso contra toda clase de formalismo jurídico, prevalece ampliamente la referencia a la vida de la nación: ningún derecho puede ser superior, ni siquiera comparable, al derecho de la comunidad alemana a conservar y acrecentar su propio *bíos*. Desdo este punto de vista, la «jurisprudencia» nazi no puode relacionarse con una radicalización subjetivista ni decisionista del derecho positivo, sino, a lo sumo, con una forma perversa de derecho natural, evidentemente a condición de no entender por «naturaleza» la ley revelada por la voluntad divina ni la originada on la razón humana, sino el estrato

biológico donde se enraiza el ordenamiento nacional. Por lo demás, ¿no era un hecho biológico, como precisamente lo es la sangre, el criterio último de definición del estatuto jurídico dé las personas? La norma, en este sentido, no es sino la aplicación *aposteriori* de una determinación que está presente en la naturaleza: la connotación racial atribuye, o sustrae, a individuos y pueblos su derecho a la existencia.

Pero, a su vez, esta biologizacíón del derecho es resultado de una previa juridizacíón de la vida: sólo de una decisión jurídica podía surgir la subdivisión del *bíos* humano en zonas de diferente valor. Justamente de esta continua confusión entre causa y consecuencia, motivación y resultado, obtuvo la maquinaria biopolítica del nazismo su más poderoso efecto mortífero. Para que la vida pudiera constituir la referencia objetiva, concreta, facticia, del derecho, debía estar previamente normativizada con arreglo a precisas cesuras jurídico-políticas. De ello resulta un sistema de doble determinación cruzada, Como surge también de la competencia combinada entre el poder de los médicos y el de los jueces en la aplicación de las leyes biopolíticas (esto es, tanatopolítícas), en el nazismo, biología y derecho, vida y norma, se aterran mutuamente en una doble presuposición encadenada: la norma presupone el carácter fáctico de la vida como su contenido principal, y, a su vez, la vida presupone la cesura de la norma como su definición preventiva. Sólo una vida ya «decidida» según determinado orden jurídico puede constituir el criterio natural de aplicación del derecho. Desde este ángulo, bien puede decirse que, a su modo, el nazismo creó una «norma de vida»; no, por cierto, en el sentido de adecuar sus propias normas a las necesidades de la vida, sino en el de encerrar toda la extensión de la vida dentro de los límites de una norma destinada a volverla su opuesto. Al aplicarse directamente a la vida, el derecho nazi la

sometía a una norma de muerte que simultáneamente la absolutizaba y la destituía.

2, ¿Cómo interrumpir de manera definitiva este terrible dispositivo tanatopolítico? O, acaso mejor, ¿cómo volcar su lógica hacia una política de la vida? Si su resultado mortífero pareció surgir de una superposición forzada entre norma y naturaleza, podría imaginarse que el camino por seguir consiste en una separación más definida entre ambos campos. Normativismo y iusnaturalismo —ambos presentados, al derrumbarse el régimen, como diques de protección contra la amenaza de su regreso— recorrieron, por veredas opuestas, este camino: en el primer caso, autonomizando, casi purificando, la norma, en un deber ser cada vez más separado de la facticidad de la vida; en el otro, derivándola de los principios eternos de una naturaleza coincidente con la voluntad divina, o bien con la razón humana. Sin embargo, es difícil evitar la sensación de que ninguna de estas respuestas resistió el paso del tiempo,[66] no sólo debido a la dificultad de proponer como hipótesis la restauración de sistemas conceptuales previos al vendaval totalitario, sino, especialmente, porque ni lo absoluto de la norma ni la primacía de la naturaleza pueden considerarse ajenos a un fenómeno como el nazismo, que parece si-

[66] **Las aporías insuperables que envuelven la polémica entre normativismo y derecho natural son evidenciadas por la publicación conjunta de dos ensayos: de Ernst Cassirer, «Vom Wesen und Werden des Naturrechts» (aparecido originalmente** *enJa. ZeitschriftfürRechtsphilosophie in Lehre und Praxis,* **vol. VI, 1932-34, págs. 1-27), y de Hans Kelsen, «Die Grundlage der Naturrecbtslehre» (publicado originalmente en** *Ósterreichische Zeitschrift für offentliches Recht,* **Viena, 1963, vol. XHI, págs. 1-37), en** *MicroMega,* **nº 2, 2001, al cuidado de A. Bolaffi., respectivamente con los títulos «In difesa del diritto naturale», págs. 91-115, y «Diritto naturale senza fondamento», págs. 116-55. Ambos escritos son comentados por ensayos de A. Bolaffi, S. Rodotá, S. Givone, C. Galli y R. Esposito.**

tuarse precisamente en el punto de cruce, y de tensión, de sus radicalízaciones contrapuestas. ¿Qué otra cosa es el bioderecho nazi, sino una mixtura explosiva entre un exceso de normativismo y un exceso de naturalismo? ¿Qué otra cosa, sino una norma superpuesta a la naturaleza y una naturaleza superpuesta a la norma? Puede afirmarse que, en esa circunstancia, «norma de vida» fue la fórmula trágicamente paradójica en que vida y norma se unieron en un nudo que tan sólo la aniquilación de ambas podía cortar.

Empero, no se puede tampoco deshacer simplemente ese nudo, o, aún peor, ignorarlo. Todavía hoy debe tomarse como punto de partida esa «norma de vida», no sólo para restituir a ambos términos toda la riqueza de su significado originario, sino también para invertir la relación de destrucción recíproca que el nazismo instauró entre ellos: al dispositivo nazi de normativización de la vida debe contraponerse una tentativa de vitalización de la norma. ¿Pero cómo? ¿En qué dirección y a partir de cuáles presupuestos? Según creo, la clave teórica de este pasaje no está en ninguna de las grandes filosofías jurídicas modernas: ni en el positivismo ni en el iusnaturalismo, ni en el normativismo ni en el decisionismo. Al menos no está en ninguna de aquellas a las que la modernidad llevó a término y simultáneamente a su disolución. Desde este punto de vista, no sólo Kelsen y Schmitt, sino incluso Hobbes y Kant, resultan inutüizables a los fines de un pensamiento afirmativo de la biopolítica: o bien son constitutivamente ajenos a su léxico, como Kant y Kelsen, o bien están contenidos en su pliegue negativo, como Hobbes y Schmitt. Unhilo que, en cambio, es posible, y tal vez necesario, volver a tejer está incluido en la filosofía de Spinoza, en la exacta medida en que permanece ajena, o paralela, respecto de las líneas dominantes de la tradición jurídica moderna. Mucho

habría que decir, y mucho se ha dicho, acerca del impacto con el cual la filosofía spinoziana desestabiliza los sistemas conceptuales del pensamiento contemporáneo. Pero si debiera condensar en una sola expresión el cambio categorial más significativo que esa filosofía produce respecto de la relación entre norma y naturaleza, entre vida y derecho, hablaría de la sustitución de una lógica de la presuposición por una lógica de la inmanencia recíproca. Spfnoza no niega, ni remueve, como otros filósofos, el vínculo entre esos dos ámbitos, sino que lo dispone como para dejarlo en las antípodas de la forma que adoptará en la semántica nazi: norma y vida no pueden presuponerse mutuamente, porque forman parte de una sola dimensión en continuo devenir.[67]

Siguiendo este camino, Spinoza logra evitar el formalismo de la obligación moderna —en especial, hobbesiana—, sin caer en un sustancialismo biológico como el nazi: lo aleja de ambos el rechazo de ese paradigma soberano que, no obstante todas las diferencias, los conjuga en una idéntica actitud coercitiva. Cuando en mía celebérrima proposición del *Ti'atado político* escribe que «cada cosa natural tiene, por naturaleza, tanto derecho cuanto poder posee para vivir y para actuar»,[68] también él está pensando una «norma de vida», pero en un sentido que, antes que implicar la una a la otra, las une en un mismo movimiento, que considera a la vida como normada desde siempre, y a la norma, como provista naturalmente de contenido vital. La norma ya no es, como en el trascendentalismo moderno, aquello que desde fuera asigna al sujeto sus derechos y deberes, permitiéndole lo que es lí-

[67] **Sobre esta interpretación de la filosofía jurídica de Spinoza, cf. especialmente el relevante ensayo de R. Ciccarelli,** *Potenza e beatitudine. II dirüto nel pensiero di Baruch Spinoza,* **Roma, 2003.**

[68] **B. Spinoza,** *Tractatus politicus,* **en** *Opera,* **Hoidolborft, 1024, vol. III [traducción italiana;** *Trattatopolítico,* **Roma-Bm'i, lí)!)1,]>rt|T. Di.**

cito y vedándole lo que está prohibido, sino la forma esencial que cobra la vida en la expresión de su propio incontenible poder de existir. A diferencia de todas las filosofías imnunitarias, que derivan la trascendencia de la norma de la necesidad de conservar la vida y supeditan la conservación de la vida a la suj ención a la norma, Spinoza hace de esta última la regla inmanente que la vida se da a sí misma para alcanzar su punto máximo de expansión. Es verdad que «toda cosa, por lo que hay en ella, se esfuerza en perseverar en su ser»;[69] pero ese esfuerzo individual sólo adquiere sentido, y posibilidad de éxito, dentro de la entera extensión de la naturaleza. Por consiguiente, contemplada desde esta perspectiva general, cualquier forma de existencia, incluso anómala o carencial desde un punto de vista más hmitado, tiene igual legitimidad para vivir de acuerdo con sus propias posibilidades en el conjunto de las relaciones en las que está inserta. Al no desempeñar ni un papel trascendente de imposición ni una función prescriptiva a cuyo respecto establecer conformidad o divergencia, la norma se constituye, así, como el modo singular y plural que en cada caso adquiere la naturaleza, en toda la gama de sus expresiones:

> **Por consiguiente, si en la naturaleza algo nos parece ridículo, absurdo o malo, ello es consecuencia del hecho de que conocemos las cosas sólo en parte e ignoramos el orden de la naturaleza entera y la coherencia del todo, y deseamos que todo se rija según la prescripción de nuestra razón; en cambio, aquello que la razón establece que está mal, no está mal en relación con el orden y las leyes de la naturaleza universal, sino únicamente respecto de las leyes de nuestra sola naturaleza.**[70]

[69] *Id. ¡Etica more geométrico demonstrata,* **en** *Opera, op. cit,* **vol.** II **[traducción italiana:** *Etica,* **en** *Etica e Trattato teológico-politico,* **Turín, 1972, pág. 197].**

[70] *Id., Trattato politico, op.* **ctí.,págs. 11-2.**

Nunca tan evidente como en este pasaje la inversión anticipada que Spinoza produce respecto de la normalización nazi: mientras esta mide el derecho a la vida, o el deber de muerte, en relación con la posición ocupada respecto de la cesura biológica que la norma constituye, Spinoza convierte a la norma en principio de equivalencia ilimitada para cualquier forma de vida individual.

3. No puede decirse que las intuiciones de Spinoza hayan encontrado expresión y desarrollo en la filosofía jurídica subsiguiente. Los motivos de este bloqueo teórico son múltiples y diversos. Pero, con relación al problema que nos ocupa, conviene dirigir la atención a la resistencia de la filosofía del derecho en pleno a pensar la norma junto con la vida: no *sobre* la vida, tampoco *a partir de* la vida, sino *en* la vida, esto es, en la constitución biológica del organismo viviente. Por ello, los pocos herederos, conscientes o no, del naturalismo jurídico spinoziano no se cuentan entre los filósofos del derecho, sino entre aquellos autores que hicieron objeto de su investigación el desarrollo de la vida individual y colectiva. O, mejor, la línea móvil que lleva de la primera a la segunda, traduciendo constantemente una en la otra. Como sabemos, Simondon define esto con el término y el concepto de «transindividual». No es casual que también Spinoza haya sido analizado a partir de ese concepto. No porque —sostiene al respecto Étienne Balibar—[71] él niegue la individualidad en cuanto tal. Al contrario, cabe afirmar que para él no existen sino individuos: estos son los modos infinitos de una sustancia que no subyace a ellos ni los trasciende, sino que se expresa precisamente en su irreductible multiplicidad. Pero los indi-

[71] **Cf. É. Balibar,** *Spinoza. II transindiuiduale,* **al cuidado de L. Di Martirio y L, Pinzolo, Milán, 2002.**

viduos no son para Spinoza entidades estables y homogéneas, sino elementos que surgen de un proceso de sucesivas individuaciones, al que continuamente reproducen. Eso sucede no sólo porque, como teorizará más tarde Nietzsche, cada cuerpo individual es un compuesto de partes provenientes de otros individuos y en movimiento hacia ellos, sino, además, porque su potencia expansiva es proporcional a la intensidad y a la frecuencia de ese intercambio, de modo que, en el ápice de su desarrollo, se encontrará inserto en una relación cada vez más amplia y compleja con el ambiente, que sólo en muy reducida medida dejará subsistir su identidad originaria.

Tbdo esto se refleja en la concepción spinoziana del derecho. Vimos que la norma no llega desde fuera al sujeto, porque surge de su propia capacidad de existencia. No sólo todo sujeto es *sui juris,* sino que todo comportamiento lleva dentro la norma que le da el ser en el seno del orden natural, más general. Los individuos son múltiples, tanto como los infinitos modos de la sustancia, lo cual significa que también las normas habrán de multiplicarse por el número correspondiente. En conjunto, el ordenamiento jurídico es producto de esa pluralidad de normas, y resultado provisorio de su variable equilibrio. Por eso no puede existir una norma fundamental de la cual serían consecuencia las demás, ni mi criterio normativo que sirva de base para establecer medidas de exclusión contra quien se revele anormal. El proceso de normativización es, en suma, el resultado nunca definitivo de la confrontación, y también del conflicto, entre normas individuales evaluadas según el diferente poder que las mantiene vivas, pero sin perder nunca la medida de su recíproca relación. Esta dinámica, determinada por el vínculo entre los individuos, se conecta y entrelaza, además, con la relativa a la transformación interna de estos. Si el individuo no es sino el derivado

momentáneo de un proceso de individuación que a la vez lo produce y es producto de él, esto significa que también las normas que él expresa variarán en razón de su diferente composición. Así como el cuerpo humano vive en una infinita serie de relaciones con los de los demás, su regulación interna estará sujeta a continuas variaciones. El orden jurídico, entonces, se configura en Spinoza, más que como sistema inmunitario de autoconservación, como un sistema metaestable de contaminaciones recíprocas, en el cual la norma jurídica se enraiza en la biológica, reproduciendo su mutación.

A esta clase de argumentaciones cabe reconducir, siguiendo la línea de la semántica transindividual, el análisis de Simondon. Cuando en *TJindividu et sa genése physico-biologique* escribe que «los valores son lo preindividual de las normas; estas expresan la conexión a órdenes de magnitud diferentes; surgidas de lo preindividual, ellas hacen tender hacia lo posindividual»,[72] está negando todo tipo de absolutización del sistema normativo. Que se lo pueda asimilar a un individuo en perpetua transición del nivel preindividual al posmdividual, significa que nunca hay un momento en que pueda replegarse sobre sí mismo, bloquearse en un esquema cerrado, sustraerse al movimiento al que lo destina su propia matriz biológica. Desde este punto de vista, el único valor que permanece estable, en la transición de las normas desde un sistema hacia otro, es la conciencia de su traducibilidad en formas siempre distintas y necesariamente transitorias. El modelo normativo más acabado es, incluso, el que ya prefigura el movimiento de su propia deconstrucción en favor de otro posterior: «Para que la normatividad de un sistema de normas sea

[72] **G. Simondon,** *L'individu et sa genése physico-biologique, op. cit.,* **pág. 295.**

completa, es preciso que ya en su interior esté prefigurada su destrucción en cuanto sistema, amén de su posible traducción en otro sistema según un orden transductivo».[73] Es cierto que existe una natural tendencia a imaginar normas absolutas e inmutables, pero ella es también parte de un proceso ontogenético estructuralmente abierto a la necesidad de su propio devenir: «La tendencia a la eternidad se vuelve, entonces, conciencia de lo relativo: esta última ya no es voluntad de frenar el devenir, o de tornar absoluto un origen y privilegiar normativamente una estructura, sino el saber de la metaestabilidad de las normas».[74] Como antes Spinoza, también Simondon introduce la constitución de las normas dentro del movimiento de la vida y hace de la vida la fuente primaria de la institución de las normas.

4. Simondon vincula norma y vida mediante un nexo afirmativo que potencia a ambas; pero la más explícita tentativa filosófica de vitahzación de la norma la llevó a cabo su maestro Georges Canguilhem. No es casual que esa tentativa se ponga en marcha dentro del marco, incluso biográfico, de una decidida oposición al nazismo. Convocado en 1940 a Estrasburgo para ocupar la cátedra que había dej ado libre el matemático Jean Cavaillés, partisano caído después en la lucha antinazi, también Canguilhem tomó parte activa en la resistencia, bajo el seudónimo de Lafont. Yo diría que ningún elemento de su filosofía puede comprenderse por fuera de ese compromiso militante.[75] Toda la concepción del *bíos,* a la que Canguilhem de-

[73] *Id., L'individuazionepsichica e collettiva, op. cit.,* **pág. 188.**

[74] *Ibid.*

[75] **La reflexión metapolítica de Canguilhem ya está expuesta en su** *Traite de logique et de moróle,* **publicado en Marsella en 1939. Véanse, en especial, los dos últimos capítulos (XI y XII), referidos a «Morale et politique» y «La nation et les relations internationales», págs. 259-99.**

dicó su obra entera, está fuertemente marcada por ese compromiso, comenzando por la idea misma de «filosofía de la biología», ya de por sí contrapuesta a la biología programáticamente antifilosófica de los nazis. Pensar filosóficamente la vida, hacer de la vida el horizonte de pertinencia de la filosofía, significa para él revertir un paradigma objetivista que, en razón de una pretendida cientificidad, termina por borrar el carácter dramáticamente subjetivo de aquella. Pero ese pensamiento vale, ante todo, para impugnar esa reducción de la vida a mera materia, a vida en bruto, que justamente el nazismo había impulsado hasta sus más nefastas consecuencias. Cuando Canguilhem escribe que «para nada es la salud una necesidad de orden económico por hacer valer dentro del marco de una legislación, sino la unidad espontánea de las condiciones de ejercicio de la vida»,[76] sin duda, se refiere críticamente también, y sobre todo, a la medicina de Estado nazi, que había hecho de ese procedimiento bioeconómico el eje de su política de la vida y de la muerte. Contra ella, la tesis, en apariencia tautológica, de que «el pensamiento sobre lo que vive debe adoptar del ser viviente la idea de ello»,[77] no pretende sólo recolocar la subjetividad en el centro de la dimensión biológica, sino también instaurar una separación clinámica entre la vida y su concepto: el ser viviente es aquel que rebasa siempre los parámetros objetivos de la vida, aquel que en cierto sentido está siempre más allá de sí mismo, de la media estadística según la cual se mide su idoneidad para vivir o morir. Mientras el nazismo arrancaba toda forma a la vida, dejándola inamovible en su pura existencia material,

[76] **G. Canguilhem,** *Une pédagogie de la guérison est-elle possible,* **en** *Écrits sur la médecine,* **París, 2002, pág. 89.**

[77] *Id.,Laconnaissance de lavie,* **París, 1971 [traducción italiana: La** *conoscenza della vita,* **obra al cuidado de A. Santucci, Bolonia, 1976, pág. 38].**

Canguilhem restituye toda vida a su forma, única e irrepetible.

El instrumento conceptual empleado a tal fin es, precisamente, la categoría de norma.[78] Considerada por la tradición jurídica —y también sociológica, antropológica, pedagógica— como parámetro, a la vez descriptivo y prescriptivo, para evaluar el comportamiento humano, Canguilhem la reconduce al significado de puro modo, o estado, del ser viviente. En este caso, no sólo la salud, sino también la enfermedad, constituye una norma que no se superpone a la vida, sino que expresa una situación específica de ella. Ya Enfile Durkheim, en su ensayo sobre las *Reglas relativas a la distinción de lo normal y lo patológico,* había reconocido que «un hecho sólo puede calificarse como patológico en relación con una especie dada», pero también que «un hecho social sólo puede llamarse normal, para una especie social determinada, en relación con una etapa, también determinada, de su desarrollo».[79] Canguilhem lleva aún más lejos esta lógica «dialéctica»: lo que se juzga como anormal no sólo está incluido, con una caracterización determinada, dentro de la norma, sino que se convierte en su condición de cognoscibilidad y, previamente, de existencia. Por ello, «el anormal, segundo desde la lógica, es existencialmente primero».[80] ¿Qué sería, y cómo se derruiría, mía regla, excluida la posibilidad de su infracción? En el ámbito de la biología, incluso, el estado por así decir normal, de plena salud, no es siquiera advertible. Afirmar, como el médico Leriche, que «la salud es la

[78] Cf. G. Le Blanc, *Canguilliem et les normes,* París, 1998.

[79] E. Durfcheim, en Le *rególe del método sociológico, op. cit.,* págs. 98-9.

[80] G. Canguilliem, «Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique» (1963-66), en *Le normal et le pathologique,* París, 1966 [traducción italiana: «Nuove riflessiom intorno al nórmale e al patológico», *ea.Il nórmale e ílpatológico,* Turín, 1998, pág. 206],

vida en el silencio de los órganos»[81] significa que es precisamente la enfermedad la que nos revela en negativo todas las potencialidades fisiológicas del organismo. Para que la salud pueda elevarse y llegar al nivel de la conciencia, primero debe perdérsela. Debido a esta ubicación secundaria respecto de lo que la niega, la norma no puede anteponerse, o imponerse, a la vida, sino tan sólo derivarse de ella. Ya se torna evidente aquí la deconstrucción que —a partir del paradigma biológico, liberado a su vez de toda objetivación presupuesta— lleva a cabo Canguühem en relación con la norma jurídica.[82] Mientras esta, fijando un código de comportamiento anterior a su plasmación, debe necesariamente prever la posibilidad de desviación de la vida, y por ende la sanción correspondiente, la norma biológica coincide con la condición vital en que se manifiesta: «La norma de vida de mi organismo está dada por el organismo mismo, contenida en su existencia [. . .1 la norma de un organismo humano es su coincidencia consigo mismo».[83] Una vez más está enjuego una «norma de vida», pero según un orden que, en vez de cerrar la vida en los límites de la norma, abre la norma a la infinita impredicabilidad de la vida, A la necesaria negatividad de la norma jurídica —como recuerda también Kelsen, toda orden puede expresarse como prohibición—[84] responde la consti-

[81] **R. Leriche, «Introduction genérale. De la santé á la maladie. La douleur dans les maladies. Oü va la médecine?», en** *Encyclopédie Frangaise,'Vl,* **16-1.**

[82] **Cf. P. Macherey, «Pour une histoire naturelle des normes», en W.AA.,** *Michel Foucault,* **París, 1989, págs. 203-21.**

[83] **G. Canguühem, «Nuove riflessioni intorno al nórmale e al patológico»,** *op, cit,* **págs. 221-2,**

[84] **Cf. H. Kelsen,** *Állgemeine Theorie der Normen,* **Viena, 1979 [traducción italiana:** *Teoría genérale delle norme,* **Tarín, 1985, pág. 156]. En lo que respecta al complejo tema de la norma, me limito a remitir a A. Catania,** *Decisione e norma,* **Ñapóles, 1979;** *id., IIproblema del diritto e dell'obbligatorietá. Studio sulla norma fundaméntale,* **Ñapóles,**

tutiva afirmatividad de la norma biológica: contra la idea nazi de que existe un tipo de vida perteneciente desde un principio a la muerte, Canguilhem recuerda que la muerte misma es un fenómeno de la vida.

Desde luego, un fenómeno negativo, como la enfermedad que la antecede y a veces la determina. Pero la negatividad de la enfermedad —y tanto más de la muerte— no reside en la modificación de una norma originaria propia, como sostenía la teoría degenerativa. Reside, por el contrario, en la incapacidad del organismo para modificarla, en un bloqueo normativo que aplasta la norma sobre sí misma, obligándola a una infinita repetición. Aquí, Canguilhem introduce el vector más innovador de su propuesta, justamente en el punto de enlace y de diferencia entre normalidad y normatividad. Derivados del latino *norma,* ambos términos se tensan en una definición que al mismo tiempo los superpone y los separa: plenamente normal no es quien está en correspondencia con un prototipo prefijado, sino el individuo que conserva intacto su propio poder normativo, esto es, la capacidad de crear continuamente nuevas normas: «El hombre normal es el hombre normativo, el ser capaz de establecer nuevas normas».[85] Es este el punto de máxima deconstrucción del paradigma inmunitario, y a la vez la apertura de un léxico biopolítico distinto: el modelo médico-biológico, empleado en toda la tradición moderna, por no hablar de la totalitaria, en clave intensamente autoconservativa, queda plegado aquí a un significado radicalmente innovador. Como sólo el Nietzsche de la «gran salud» había entrevisto, la normalidad biológica no consiste en la capacidad de impedir variaciones, o incluso enfermedades, del orga-

1983. Véase, además, F. Ciaramelli, *Creazione e interpretazione della norma,* **Troina, 2003.**

[85] **G. Canguilhem,** *II nórmale e ilpatologico, op, cit, pág.* **109.**

nismo, sino en integrarlas dentro de una trama normativa distinta. Si se interpreta la vida desde una perspectiva no dorninada por el instinto de conservación; si, como ya había sostenido Kurt Goldstein en un sentido que Canguilhem retomó y desarrolló, no se considera ese instinto como «la ley general de la vida, sino la ley de una vida retraída»,[86] entonces, la enfermedad ya no se configurará como el riesgo extremo, sino como el riesgo de no poder afrontar nuevos riesgos, la atrofia de la natural actitud arriesgada de la naturaleza humana: «El organismo sano busca menos mantenerse en su propio estado y en su propio ambiente presentes, que hacer realidad su propia naturaleza. Ahora bien: esto requiere que el organismo, al enfrentar riesgos, acepte la posibilidad de reacciones catastróficas».[87] Contra la normalización inmunitaria de la vida, la lógica del ser viviente puede introducir, también en la norma jurídica, un poder semántico capaz de impulsarla más allá de su definición habitual.

5. *Vimmanence: une vie...* se titula el último escrito que nos dejó Gilíes Deleuze. Es un texto breve, elíptico en algunos aspectos, inacabado, en el cual, no obstante, parecen confluir todas las líneas que hasta aquí hemos trazado bajo el signo de una biopolítica afirmativa. Comienza con la definición de «campo trascendental», entendido no como algo que remite a un objeto ni a un sujeto, sino como el flujo, potenciador o debilitante, entre una sensación y otra. Esta caracterización lo pone en contraposición incluso con la noción de conciencia, dado que esta, actualizándose siempre en la constitución de un sujeto separado de su

[86] *Ibid.,* **pág. 63. El texto de K. Goldstein referido por Cnn|;iillluiiii** *m DerAufbau des Organismus,* **La Haya, 1934.**

[87] *Ibid,*

propio objeto, termina inevitablemente por instaurar una relación de recíproca trascendencia. En contra de esta última, el campo trascendental aparece como un plano de inmanencia absoluta, no referida a otra cosa que no sea ella misma. Aquí entra enjuego la categoría de *bíos:* «Se dirá de la pura inmanencia que ella es UNA VJDA, y nada más [. . .]. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: ella es poder y beatitud completos».[88] Deleuze rastrea su genealogía conceptual en el último Fichte —para quien la intuición de la actividad pura no es nada fijo, no es un ser, sino precisamente una vida'—[89] y en Maine de Biran, por no mencionar a Spínoza, Nietzsche y Bergson, que siguen siendo estrellas fijas de su firmamento filosófico. Pero, sorprendentemente, el texto introduce otra referencia, menos habitual, a Dickens, y en particular a ese relato titulado *Our mutual fiiend* (en francés, *L'ami commun),* que parece inscribir la cuestión del *bíos* en la cuestión de la *communitas,* y viceversa. Diría que su núcleo «teórico», pero incluso «biofilosófico», reside en el punto, a la vez de concordancia y de divergencia, entre *la* vida y, precisamente, *una* vida. El paso del artículo determinado al indeterminado tiene la función de señalar la ruptura del rasgo metafísico que conecta la dimensión de la vida con la de la conciencia individual: hay una modalidad del *bíos* imposible de inscribir en los confines del sujeto consciente y, por tanto, no atribuible a la forma del individuo o de la persona. Deleuze la busca en la línea extrema en que la vida se encuentra, o choca, con la muerte. Eso sucede en el texto de Dickens, cuando el

[88] G. Deleuze, «L'immanence: une vie. . .», en *Philosophie,* n° 47, 1995, pág. 4. Véanse, al respecto, los artículos de R. Schérer, *«Homo tantum.* L'inxpersonnel: une politique» (págs. 26-42), y de G. Agaraben, «L'immanence absolue» (págs. 165-88), en E. Alliez (comp.), *Gilíes Deleuze. Une uie phüosophique,* París, 1998.

[89] *Ibid.*

personaje de Riderhood, aún en coma, se halla en un estado de suspensión entre la vida y la muerte. En esos momentos, cuando el tiempo parece interrumpirse y abrirse a la fuerza absoluta del acontecer, el destello de vida que le resta se separa de su subjetividad individual, presentándose en su simple estructura biológica, en su pura facticidad vital; «Nadie tiene la más mínima consideración por el individuo, que a todos provocó siempre repulsión, sospecha y antipatía, pero curiosamente ahora logran separar de su persona la chispa vital *{the spark oflife)* que está en él, y tienen un profundo interés por ella, sin duda porque es la vida, y ellos viven y deberán morir».[90]

El interés de los presentes por esa incierta chispa de vida, que «puede permanecer oculta y luego apagarse, o bien brillar y luego expandirse»,[91] se debe a que, en su absoluta singularidad, ella rebasa la esfera del individuo para radicarse en un dato impersonal —la circunstancia de que, tarde o temprano, do toclon modos *se* muere—:

> Entre su vida y su muerte, hay un momento qtn un nn sino el de *una* vida luchando contra la muerto, Lu vida thl individuo ha dado cabida a una vida imperaonul, **Y**·, ·M bargo singular, que libera un puro acontocimlimlu IQI<H vinculado de los accidentes de la vida inLonior Y MHIIU IMI, un decir, de la subjetividtul dn AIPINÜM >QIn· sucede. «*Homo tantum*» que todo ol muudn ninipiiil.....\ que alcanza una suerte de beatitud. En iinu MITMÍIIIMI, >I"" ya no es de individuación, sino do ainfíliliirdi'.ni'liiii \ Mu t[*< pura inmanencia, neutra, más nllii ddl)IMM y 1I* -fl m>d, pin que sólo el sujeto que la encamnbn itnl.ru Imi i MHHH ID IMIUH babuena o malvada. La vida do Lili Jitllvliliiulilml n en favor de la vida singular innumni ti **L» H** tm Ittnilm. ***mu-*** **\>***

[90] C. Dickens, *Our mutualjYhml,* i M«i .1, I HMH L> i»-»..h..... *11 nostro comune amico,* IIL MITLUILN ILI> L' PHIII-IM. *l<* . . . I"" < 562].

[91] /oíd, pág. fiíM.

no tiene más nombre, aunque no se confunde con ningún otro. Esencia singular, una vida.[92]

Una vida así, el «así» de *una* vida —prosigue Deleuze—, no es «individuable», reconducible a individuo, porque es de por sí genérica, concerniente a un género, mas también mconfundible, en cuanto única en su género, como la de un recién nacido, semejante a todos los demás pero distinto de cada uno de ellos por su tono de voz, la intensidad de una sonrisa, el destello de una lágrima. Es constitutivamente impropia, y por ello común, como puede serlo la pura diferencia, la diferencia no definida por otra cosa más que por su propio diferir. De este modo debe entenderse la advertencia que aparece en la sección sobre la singularidad *áeLógica del sentido:* «No podemos aceptar la alternativa [.,.]: o singularidades ya atrapadas en individuos y en personas, o el abismo indiferenciado».[93] La diferencia, esto es, la singularidad, no está de parte del individuo, sino de lo impersonal, o de una persona que no coincide con ninguna de aquellas en las que solemos declinar el sujeto: yo, tú, él. Cuando mucho, coincide con esa «cuarta persona», como lo expresa de manera paradójica Lawrence Ferlinghetti,[94] siempre excluida de la gramática del saber, y del poder: «Las singularidades son los verdaderos acontecimientos trascendentales: lo que Ferlinghetti llama "la cuarta persona del singular". Lejos de ser individuales o personales, las singularidades presiden las génesis de los individuos y de las personas; se reparten en un "potencial" que en sí no comporta ni yo *[moi]* ni Yo [Je], sino que los produce actualizándose, efec-

[92] **G. Deleuze, «L'iinrnaneiice: une vie.. .», *op. cit.,* pág. 5.**

[93] *Jd.,Logique du sens,* **París, 1969 [traducción italiana:** *Lógica del senso,* **Milán, 1975, pág. 96].**

[94] **L. Ferlinghetti, «II», en** *Un regará sur le monde,* **París, 1970, pág. 111.**

tuándose, y las figuras de esta actualización no so asemejan en absoluto al potencial efectuado».[96] Se trata del clásico, y controvertido, motivo deleuziano de lo «virtual».[96] Pero también, al mismo tiempo, de lo preindividual, y de lo transindividual, de lo que habla Simondon, a quien remite el propio Deleuze[97] citando su afirmación de que «el ser viviente vive en el máximo de sí mismo, en su límite»,[98] en un pliegue donde se superponen sujeto y objeto, interior y exterior, orgánico e inorgánico. Una impersonal singularidad, o una singular impersonalidad, la cual, en vez de hacerse apresar en los límites del individuo, los abre a un movimiento excéntrico «que transita a los hombres, las plantas, los animales, independientemente de la materia de su individuación y de la forma de su personalidad».[99]

En este paso se vislumbra algo que, si bien no llega aún a perfilar una biopolítica afirmativa, anticipa más de un rasgo de ella. Si lo leemos en sobreimpresión con las páginas de Dickens ya referidas, nos damos cuenta de que esos caracteres surgen, una vez más, del reverso de la tanatopolítica nazi: la vida que caracteriza, despersonalízándola, la experiencia de Riderhood está, como en el laboratorio nazi, en contacto directo con la muerte. Aquello a lo que se denomina «cascara externa» o «masa nacida de materia mortal»,[100] tiene que ver en medida no escasa con «las

[96] **G. Deleuze,** *Lógica del senso, op, cit,* **pág. 96.**

[96] **Sobre la problematicidad de lo virtual en Deleuze, en relación con la lógica de la inmanencia, cf. la monografía, intensa y aguda, que le dedicó A. Badiou:** *Deleuze. La clameur de VÉtre,* **París, 1997 [traducción italiana:** *Deleuze. II clamore dell'essere,* **al cuidado de D. Tarizzo, Turín, 2004].**

[97] **G. Deleuze,** *Lógica del senso, op. cit,* **pág. 97.**

[98] **G. Simondon,** *L'individu et sa genese physico-biologiquc, op. cíL,* **pág. 260.**

[96] **G. Deleuze,** *Lógica del senso, op. cit,* **pág. 100,**

[100] **C. Dickens,** *II nost?v comuna árnica, op. cit,* **jiilH'i. 0(111 ¡I,**

cascaras vacías» y «la vida sin valor» de Binding y Hocke, con la carne de crematorio en Treblinka. Pero con una diferencia básica, atinente a la dirección de la marcha: ya no de la vida aparente a la muerte, smo de la muerte aparente a la vida, a la que Riderhood despierta. Cuando Deleuze habla de una «suerte de beatitud» como de una condición más allá de la distinción entre el bien y el mal, porque antecede, o quizá sigue, al sujeto normativo que la realiza, alude él también a una «norma de vida» que, en vez de someter la vida a la trascendencia de la norma, haga de la norma el impulso inmanente de la vida. La referencia a lo impersonal, como única modalidad vital de lo singular, no es ajena a la superación de mía semántica de la persona, representada, desde el origen de nuestra cultura, en su estatuto jurídico, al menos en la medida en que el derecho fue y sigue siendo funcional para la individualidad intangible de la persona. Deleuze invita a deshacer este nudo biojurídico entre vida y norma de una manera que, en vez de separarlas, reconozca la una en la otra, encuentre en la vida su norma inmanente y restituya a la norma el poder en devenir de la vida. Que un único proceso atraviese sin solución de continuidad toda la extensión de lo viviente —que cualquier viviente deba pensarse en la unidad de la vida— significa que ninguna porción de esta puede ser destruida en favor de otra: toda vida es forma de vida y toda forma de vida ha de referirse a la vida. No es este el contenido ni el sentido último de la biopolítica, pero al menos es su presupuesto: que se lo niegue una vez más en una política de la muerte, o se lo afirme en una política de la vida, también dependerá del modo en que el pensamiento contemporáneo siga sus huellas.